



**HAL**  
open science

# La contribution de Tertullien à la réflexion théologique sur l'irrémissible : du De paenitentia au De pudicitia

Laurence Mellerin

► **To cite this version:**

Laurence Mellerin. La contribution de Tertullien à la réflexion théologique sur l'irrémissible : du De paenitentia au De pudicitia. *Revue d'études augustinienes et patristiques*, 2012, 58/2 (2), pp.185-216. 10.1484/J.REA.5.101077 . halshs-01543383

**HAL Id: halshs-01543383**

**<https://shs.hal.science/halshs-01543383>**

Submitted on 8 Jul 2018

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## La contribution de Tertullien à la réflexion théologique sur l'irrémissible : du *De paenitentia* au *De pudicitia*<sup>1</sup>

Les communautés chrétiennes des premiers siècles, devant mettre en place des processus institutionnels pour le pardon des péchés, tentent une délicate synthèse entre deux lignes de pensée scripturaires : le caractère inévitable du péché, auquel répond l'infinie miséricorde divine ; la rupture absolue de la conversion au Christ, traduite dans l'engagement baptismal et un idéal exacerbé de sainteté dans l'Église<sup>2</sup>. Comme en témoigne le *Pasteur d'Hermas*<sup>3</sup>, écrit au plus tard au milieu du II<sup>e</sup> siècle, un compromis se dessine, appelé à se répandre dans toute l'Église jusqu'au VI<sup>e</sup> siècle : la pénitence seconde, accordée une unique fois aux baptisés coupables d'un manquement grave<sup>4</sup>.

Au tournant du III<sup>e</sup> siècle, les pratiques sont encore diverses. Tertullien le premier, sans éluder les apparentes contradictions de l'Écriture, va aborder en théologien, de façon casuistique, la question doctrinale de la pénitence. Les deux

---

1. Cet article est dédié à la mémoire de Jean-Claude Fredouille, qui l'avait attentivement relu et dont il avait encouragé la publication.

2. Voir E. DASSMANN, *Sündenvergebung durch Taufe, Buße und Märtyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst*, Münster, 1936, rééd. 1973, p. 103-153. Voir TERTULLIEN, *La Pénitence*, introduction, texte critique, traduction et commentaire de Ch. Munier, SC 316, Paris, 1984 (= *Paen.*), p. 18, n. 21 et 22 ; p. 24, n. 46.

3. HERMAS, *Le Pasteur*, éd. et trad. R. Joly, SC 53 bis, Paris, 1968 (= HERMAS, *Past.*).

4. Sur l'histoire de la pénitence, voir C. VOGEL, *Le pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne*, Paris, 1966, 1982<sup>2</sup> ; H. KARPP, *Die Buße, Quellen zur Entstehung des altkirchlichen Busswesens*, Zürich, 1969 ; version française par A. Schneider, W. Rordorf, P. Barthel, *La Pénitence, textes et commentaires des origines de l'ordre pénitentiel de l'Église ancienne*, Neuchâtel, 1970, et plus récemment Ph. ROUILLARD, *Histoire de la pénitence des origines à nos jours*, Paris, 1996, p. 10-42.

traités<sup>5</sup> qu'il lui consacre diffèrent par leur forme et le contexte de leur rédaction. *La Pénitence*, bref traité très soigné de treize chapitres, a été écrit durant la période catholique de son auteur, sans doute entre 198 et 203<sup>6</sup> : il appartient à un ensemble parénétiq. Appel adressé aux catéchumènes<sup>7</sup> pour une véritable conversion, il est centré sur l'attitude du pécheur face à Dieu. *La Pudicité*, traité postérieur à 207, donc écrit durant la période montaniste de Tertullien<sup>8</sup>, est un peu plus long (vingt-deux chapitres) : c'est sans doute l'un des textes les plus polémiques du théologien. L'occasion lui servant de prétexte est l'édit d'un évêque qui, se réclamant du pouvoir de lier et de délier accordé à Pierre<sup>9</sup>, « pardonne les péchés d'adultère et de fornication à ceux qui ont fait pénitence<sup>10</sup> ». Tertullien, au-delà de l'édit, déplore le dépérissement de l'honnêteté, le relâchement de la moralité dans la grande Église.

Les conclusions pratiques des deux traités s'opposent radicalement. *Paen.* présente la pénitence post-baptismale comme une institution établie, ouverte à tous les péchés graves. Dans *Pud.* en revanche, Tertullien remet en cause le pouvoir que s'arroge la grande Église de remettre certains péchés : il est passé à une doctrine rigoriste dans laquelle plusieurs péchés sont « irrémisibles », c'est-à-dire qu'ils ne peuvent pas faire l'objet d'une réconciliation ecclésiastique. Les paraboles dites « de la miséricorde », invoquées dans *Paen.*, ne sont plus des preuves de légitimité pour la pénitence seconde ; le message du *Pasteur* d'Herma est rejeté comme adultère<sup>11</sup>. Seuls les prophètes et les inspirés possèdent la puissance de remettre les péchés, et non plus l'Église des évêques<sup>12</sup>.

Ces deux traités ont été abondamment étudiés pour leurs enjeux historiques<sup>13</sup>, nous voudrions ici en proposer une lecture exégétique et doctrinale, et, plutôt

5. Ces deux textes seront cités dans l'édition et la traduction de la collection « Sources chrétiennes » : TERTULLIEN, *Paen.* ; ID., *La Pudicité*, introduction par Cl. Micaelli, texte critique et traduction par Ch. Munier, SC 394-395, Paris, 1993 (= *Pud.*).

6. Voir *Paen.*, SC 316, Introduction, p. 7-8.

7. Voir *Paen.*, SC 316, Introduction, p. 8, n. 5.

8. Tertullien écrit « contre les psychiques » (1, 10-12). Voir aussi *Pud.* 21, 16 ; *diuersa pars* en *Pud.* 7, 23 ; 8, 4 ; 9, 20 ; 19, 1.

9. *Pud.* 21, 9.

10. *Pud.* 1, 6.

11. *Pud.* 10, 12s. ; 20.

12. *Pud.* 21, 17.

13. En particulier dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, dans le contexte polémique d'une opposition entre la *Tauftheorie* initiée par H. WINDISCH, *Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes. Ein Beitrag zur altchristlichen Dogmatik*, Tübingen, 1908, et la réaction, majoritairement catholique, à ces thèses, représentée par B. POSCHMANN, *Paenitentia secunda, die kirchliche Busse im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes*, Theophania, Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums, Bonn, 1940, réimpr. 1964 (= POSCHMANN, *Paenitentia*). Dans

que d'insister sur les ruptures, montrer dans quelle mesure ils peuvent se lire en continuité l'un avec l'autre, l'approfondissement de la réflexion du théologien le menant à un rigorisme croissant. Tertullien lui-même nous y invite, qui valorise son revirement comme progression spirituelle: «Personne ne rougit d'avoir fait des progrès<sup>14</sup>.» Ce faisant, nous nous inscrivons dans la lignée d'autres recherches récentes, sur la continuité de la pensée ecclésiologique de Tertullien<sup>15</sup> et son influence sur les auteurs du IV<sup>e</sup> siècle.

En examinant comment Tertullien conçoit la pénitence initiée par la conversion baptismale, puis sa réitération par la pénitence seconde, nous montrerons la constance des fondements exégétiques et théologiques qu'il pose derrière deux ecclésiologies opposées. Nous analyserons ses critères de distinction des péchés, pour finalement nous concentrer sur ce qu'il exclut de la réconciliation ecclésiastique dans *Pud.*, essayant de voir quel a été son apport spécifique dans la réflexion théologique chrétienne sur l'irrémissible, en particulier en ce qui concerne le rapport entre pardon de l'Église et pardon de Dieu.

I. – LA PÉNITENCE COMME CONVERSION INITIALE ET CONTINUÉE :  
FONDEMENTS THÉOLOGIQUES ET MODALITÉS.

Tertullien dans *Paen.*<sup>16</sup> insiste sur la bonté et la miséricorde divines<sup>17</sup>; mais les concepts de *reformatio* et *restitutio*, qui disent la création nouvelle orientée vers le Christ, semblent se briser sur la persistance du péché post-baptismal<sup>18</sup>. Le chrétien

un contexte plus apaisé, voir I. GOLDHAHN-MÜLLER, *Die Grenze der Gemeinde, Studien zum Problem der Zweiten Buße im Neuen Testament unter Berücksichtigung der Entwicklung im 2. Jh. bis Tertullian*, Göttingen, 1989, Chapitre VI, p. 352-378 (= GOLDHAHN-MÜLLER, *Die Grenze*) et les introductions des traités dans *SC*. Aujourd'hui, la plupart des théologiens s'accordent à penser qu'il n'y avait pas d'unification des pratiques à l'époque de Tertullien, mais que tous les péchés étaient susceptibles de rémission ecclésiastique, éventuellement *in articulo mortis*. Voir la conclusion de GOLDHAHN-MÜLLER, *Die Grenze*, p. 379-383, la synthèse de Ch. MUNIER (*SC* 316, Introduction, p. 96-98) et le bilan de Cl. MICAELLI (*SC* 394, Introduction, p. 83-85).

14. *Pud.* 1, 12.

15. Voir par ex. la thèse récente de C. K. ATITUNG, *Typologie et sainteté de l'Église : étude sur l'ecclésiologie de Tertullien et de Cyprien*, Rome, 2004 et, par ex., W. TABBERNEE, «To Pardon or not to Pardon? North African Montanism and the Forgiveness of Sins», dans *Studia Patristica* 36, Leuven, 2001, p. 375-386.

16. *Paen.* 8, 2.

17. Cf. les paraboles du fils prodigue, de la drachme perdue, de la brebis égarée, mais aussi Ez 33, 11; Mt 9, 3; Mc 6, 36; 1 Tm 4, 10; Rm 14, 4 (*Pud.* 2, 7-10), et l'attitude de Jésus à l'égard de la femme adultère (*Pud.* 11, 1).

18. Même dans ses textes les plus virulents, une certaine gêne ou des atténuations ponctuelles montrent qu'il a toujours considéré l'impeccabilité du chrétien comme un horizon inatteignable vers lequel il s'agit de tendre. La persistance du péché dans les communautés chrétiennes, tout comme la pénitence à continuer, sont des leitmotifs du *Pasteur*: voir par ex. 3, 2; 6, 4; 31, 4. Chez Tertullien, voir Ch. MUNIER (*SC* 316, Introduction, p. 53-54).

est *restitutus ... peccator*: l'Écriture elle-même<sup>19</sup>, tout autant que l'expérience quotidienne, l'attestent. Or Dieu ne saurait être asservi par le don sans retour du pardon baptismal et pardonner contre son gré (*inuitus*<sup>20</sup>), alors que sa justice exige le renoncement au péché de la part de l'homme. Inversement, Dieu ne veut pas que l'homme soit « contraint de s'abstenir du péché<sup>21</sup> », il attend une réponse volontaire qui doit se manifester<sup>22</sup>. La pénitence est tout à la fois « à assumer une fois pour toutes » et « à observer sans discontinuer »<sup>23</sup>. Pour résoudre cette tension, Tertullien montaniste met l'accent sur la sévérité, la fermeté et la justice<sup>24</sup> de Dieu. Il récuse Ez 33, 11 comme fondement de la doctrine pénitentielle de la grande Église<sup>25</sup>, au motif que la miséricorde ne saurait être que l'un des deux piliers du salut<sup>26</sup>. Mais dans aucun de ses deux traités, Tertullien n'arrive à penser de façon cohérente la gratuité de l'économie du salut en contexte post-baptismal.

#### A. Exégèse des paraboles « de la miséricorde »<sup>27</sup>

On peut lire dans le droit fil du début de *Paen.* l'exégèse des paraboles du Nouveau Testament dites « de la miséricorde » – la drachme perdue, la brebis égarée et surtout le fils prodigue<sup>28</sup> – dans *Pud.* Elles sont interprétées comme

19. Par ex. Mt 18, 22, auquel Tertullien fait allusion en *Pud.* 21, 3. Voir POSCHMANN, *Paenitentia*, p. 2-3.

20. *Paen.* 6, 12.

21. « Iubetur (...) a crimine uacare (*Paen.* 6, 18). »

22. « Lauacrum illud obsignatio est fidei, quae fides a paenitentiae fide incipitur et commendatur (*Paen.* 6, 16). »

23. « Semel capessenda et perpetuo continenda (*Paen.* 6, 1). » Pour comprendre en quoi le passage par la mort et la résurrection du Christ n'efface pas en un éclair le péché, il faut se référer à l'analyse que fait Tertullien de l'impatience chez l'homme protoplasmique. À l'origine de tous les autres péchés, car elle a rompu le lien entre temps de la maturation divine et temps de l'homme, elle a eu des conséquences non pas ontologiques, mais « économiques », empêchant la pleine réception de l'Esprit saint. Aussi la patience du Christ permet-elle le rachat, mais seulement en faisant entrer l'homme dans un processus temporel, devenu nécessaire pour participer de nouveau à l'Esprit de Dieu. Voir M. C. STEENBERG, « Impatience and Humanity's Sinful State in Tertullian of Carthage », *Vigiliae Christianae*, 62, 2008, p. 107-132.

24. *Pud.* 2, 4-9; 3, 3.4.7; 19.

25. « Hoc enim fundamentum opinionis uestrae usquequaque pulsandum est (*Pud.* 18, 13). »

26. Ses métaphores sont « commerciales » : ne pas faire pénitence en comptant sur le pardon acquis, « c'est là ne point verser le prix, mais tendre la main vers la marchandise » : *Hoc est pretium non exhibere et ad mercedem manum emittere* (*Paen.* 6, 4).

27. Sur les principes de l'exégèse de Tertullien, voir *Praes.* 38, 7-10; *Marc.* I, 19, 4; *Res.* 20, 1-2; 30, 5; 33, 2-6; *Pud.* 8, 12 – 9, 1.8; 13, 17, 18; *Mon.* 11, 13 et M. FIEDROWICZ, *Principes de l'interprétation de l'Écriture dans l'Église ancienne*, trad. G. Poupon, Berne-Berlin, 1998, n° 21-28.

28. Et aussi Jr 8, 4, Mt 9, 13 dans *Paen.*; Os 6, 6; Ap 2-3 dans les deux traités.

concernant les païens, les juifs et les hérétiques<sup>29</sup> invités à la conversion initiale, et non le « pécheur rétabli en grâce (*restitutus peccator*)<sup>30</sup> ». Leur application à la conversion initiale pourrait sembler conciliable avec *Paen.* 8, où elles servent de preuves irréfutables à la légitimité de la pénitence seconde. Il s'agirait d'un autre niveau de lecture allégorique, qui actualiserait la parabole pour l'interlocuteur de Tertullien<sup>31</sup>. Dans *Paen.* comme dans *Pud.*, il identifie le père de la parabole à Dieu<sup>32</sup>.

Mais en soutenant que son interprétation dans *Pud.* invalide celle de *Paen.*, Tertullien refuse de superposer deux sens allégoriques<sup>33</sup>, et nie par là-même le principe de la pluralité des lectures de l'Écriture. Il se méfie d'ailleurs de la lecture allégorique : « Tu veux donc que la réponse du Seigneur ne concerne nullement les murmures des Pharisiens, mais ton idée préconçue<sup>34</sup> ? » Au nom du principe selon lequel l'allégorie doit associer des réalités proches<sup>35</sup>, il contraint son interprétation des paraboles dans les strictes limites du contexte historique de leur proclamation : elles ne peuvent s'appliquer qu'à des communautés qui existaient au moment de la présence terrestre de Jésus<sup>36</sup>. Il ne présuppose pas, contrairement aux exégèses post-origéniennes, que toute parole du Christ est à comprendre comme destinée d'abord aux futurs chrétiens. Ainsi, la parabole de la brebis perdue ne s'adressait qu'aux Pharisiens<sup>37</sup>. Selon la même logique, Tertullien limite son exégèse des actes de pardon posés par Jésus pendant son ministère terrestre à une stricte lecture littérale : ils ne peuvent être allégués en faveur d'une conception miséricordieuse de la pénitence post-baptismale, puisqu'ils ont été posés alors que l'Église

29. *Pud.* 7, 9.

30. *Paen.* 8, 4-9.

31. *Pud.* 8, 8. M. DEVINE, « Two Treatises on Penance: an Inquiry into Tertullian's Exegesis and Montanism », *The Churchman. Journal of Anglican Theology*, 109, 1995, p. 143-153, a montré la permanence des méthodes exégétiques de Tertullien dans les deux traités.

32. *Paen.* 8, 7.

33. Voir *Res.* 28, 5 – 29, 1.

34. « Ergo nihil ad Pharisaeorum mussitationem respondisse uis Dominum, sed ad tuam praesumptionem (*Pud.* 7, 5) ? »

35. Voir l'article de J.-Cl. FREDOUILLE, « Réflexions de Tertullien sur l'allégorie », dans *Allégories des poètes, allégories des philosophes. Études sur la poétique et l'herméneutique de l'allégorie de l'Antiquité à la Réforme*, G. Dahan et R. Goulet éd., Paris, 2005, p. 133-148.

36. Sur les liens de cette interprétation des paraboles avec les règles rhétoriques, voir Cl. MICAELLI, *SC* 394, Introduction, p. 104-106.

37. *Pud.* 7. Voir G. AZZALI BERNARDELLI, « *Quomodo et scriptum est* (*Scorp.* 11, 5). Nota su ermeneutica e tradizione apostolica in Tertulliano montanista », *Augustinianum*, 30, 1990, p. 221-257 : systématiquement, Tertullien étudie la *uoluntas legis* donnée par le sens littéral, puis discute des circonstances de sa diffusion et la confronte au reste de l'Écriture.

n'existait pas<sup>38</sup>. Quant aux lettres de l'Apocalypse<sup>39</sup> qui contiennent un appel eschatologique à la pénitence, elles ne sont plus signes de miséricorde en *Pud.* 19, mais interprétées comme destinées aux hérétiques.

Il ne nous semble donc pas que Tertullien force le sens des paraboles pour justifier les oracles du Paraclet<sup>40</sup>, mais son exégèse de *Pud.* 6-20 enferme le temps du salut dans un historicisme qui la prive de toute portée parénétiq.

### B. Problématique renouvellement de la grâce baptismale

Une même conception linéaire de la progression morale justifie le refus de réitérer la pénitence. Dieu a donné sa grâce une fois dans le baptême: doit s'ensuivre une conversion qui durera toute la vie. Comme l'auteur de l'Épître aux Hébreux, dès *Paen.*, Tertullien met vigoureusement en garde contre les dangers d'une rechute après le baptême<sup>41</sup>. Le baptisé a été illuminé, a reçu la connaissance de la vérité, «l'intelligence du bien et du mal<sup>42</sup>». En conséquence, il ne peut plus du tout «invoquer l'ignorance pour excuse<sup>43</sup>».

Dans la troisième partie de *Paen.*, Tertullien envisage avec circonspection la possibilité d'une pénitence post-baptismale, car il ne veut surtout pas fournir de prétexte au relâchement<sup>44</sup>. L'argumentation de *Pud.* contre la pénitence seconde sera semblable. Si la miséricorde de Dieu s'appliquait au chrétien pécheur qui a vendu à vil prix le «fondement du salut (*statum salutis*)<sup>45</sup>» par son impudicité et son idolâtrie, elle serait galvaudée<sup>46</sup>. Cependant, en argumentant pour elle dans

38. *Pud.* 11.

39. Ap 2, 15-16.20-22.

40. Contrairement à ce que défend P. SINISCALCO, «Appunti sulla terminologia esegetica di Tertulliano», dans *La terminologia esegetica nell'antichità*, Bari, 1987, p. 103-122.

41. «Hoc enim dico, paenitentiam, quae per Dei gratiam ostensa et indicta nobis in gratiam nos Domino reuocat, semel cognitam atque susceptam, numquam posthac iteratione delicti resignari oportere (*Paen.* 5, 1).» Mais déjà, *Apol.* 39, 4. Voir aussi 46, 17; *Nat.* 1, 5, 1-5; 9-10; *Praes.* 3, 6: «Nemo autem Christianus nisi qui ad finem usque perseuerauerit.»

42. *Paen.* 5, 5.

43. «Iam quidem nullum ignorantiae praetextum patrocinator tibi (*Paen.* 5, 2).» Tertullien s'inspire, comme en de nombreux autres passages, de la doctrine païenne selon laquelle il n'y a pas de faute morale sans conscience de sa faute (*conscientia criminis*): voir le commentaire de Ch. MUNIER (*SC* 316, p. 207). Mais il a aussi, même s'il ne l'exploite pas, l'intuition de la problématique du péché commis en connaissance de cause qui, chez Augustin, pourra seul être irrémédiable.

44. «Piget secundae, immo iam ultimae spei subtexere mentionem, ne retractantes de residuo auxilio paenitendi, spatium adhuc delinquendi demonstrare uideamur (*Paen.* 7, 2).» À rapprocher d'HERMAS, *Past.* 31, 3.

45. *Pud.* 9, 8.

46. «(...) Quis enim timebit prodigere, quod habebit postea recuperare? Quis curabit perpetuo

*Paen.*, en ne remettant pas en question son existence dans *Pud.*, Tertullien concède aux baptisés la seconde pénitence, se situant en cela dans la lignée du *Pasteur*<sup>47</sup>. Comme lui, il se justifie par la violence des attaques du démon<sup>48</sup>. La pénitence seconde est redoublement du baptême et conserve donc paradoxalement sa caractéristique d'unicité.

On peut noter le parallélisme des présentations. La pénitence initiale qui mène au baptême était comparée à une « planche de salut<sup>49</sup> » pouvant conduire le pécheur « au port de la clémence divine<sup>50</sup> ». Elle était une « chance inespérée<sup>51</sup> » à saisir dans la crainte et la foi, que Dieu proposait et même ordonnait aux catéchumènes hésitants<sup>52</sup>. La pénitence seconde est « seconde espérance (*spes secunda*) », un dernier moyen de salut, une seconde « planche », que le pécheur doit à la surabondance de l'indulgence divine<sup>53</sup> ; une occasion imméritée de recouvrer la grâce perdue du baptême. Elle est un don encore plus grand de Dieu<sup>54</sup>. De même que le baptême, elle est absolument nécessaire pour obtenir le salut. Il serait impensable de la refuser<sup>55</sup>.

Tertullien montaniste ne parviendra pas à résoudre ses contradictions : si certains péchés sont irrémissibles, c'est parce que Dieu ne saurait les pardonner, du fait de la non-réitérabilité du sacrifice du Christ<sup>56</sup> ; mais pour affirmer l'espoir du pardon pour les péchés capitaux, il s'en remet à Dieu. Il ne tire en tout cas pas les conclusions pratiques qui devraient découler de son exégèse exclusive, et en cela il reste dans la grande Église : à aucun moment en effet il ne nie le bien-fondé de la pénitence seconde, la discussion de *Pud.* ne concerne que son champ d'application. Mais déjà il le dit : le parallélisme entre baptême et pénitence seconde n'est pas tenable jusqu'au bout, car le baptême a eu des effets irréversibles. En se méfiant du trop grand éloignement de l'exégèse allégorique par rapport à la lettre du texte biblique, il pose à sa façon la question des limites de la miséricorde divine, qu'en tant que telle il ne nie jamais. L'offre de miséricorde n'est pas inconditionnelle :

---

conseruare, quod non perpetuo poterit amittere? Securitas delicti etiam libido est eius (*Pud.* 9, 9-10).»

47. HERMAS, *Past.* 31.

48. *Paen.* 7, 10.

49. *Fidem alicuius tabulae* (*Paen.* 4, 2).

50. *In portum diuinae clementiae* (*Paen.* 4, 3).

51. *Occasionem inopinatae felicitatis* (*Paen.* 4, 3).

52. *Paen.* 4, 5.

53. *Paen.* 7, 2-3.

54. « Maius est enim restituere quam dare, quoniam miserius est perdidisse quam omnino non accepisse (*Paen.* 7, 12). »

55. *Paen.* 7, 14.

56. *Pud.* 17, 6-8: sa miséricorde se limiterait à la rémission des péchés dans le baptême.



comment pourrait-elle être toujours valide ? Le baptême effaçait tous les péchés indistinctement ; qu'effacera la pénitence seconde ?

### C. Modalités de l'effacement des péchés

Voyons maintenant comment Tertullien envisage l'équilibre entre conversion intérieure et actes de pénitence.

La pénitence continue est menée conjointement par Dieu et l'homme, avec une finalité commune : effacer le péché. Il s'agit d'un échange contractuel : « Ce qui profite à l'homme rend service à Dieu<sup>57</sup>. » Le même terme de *paenitentia* sert à désigner l'intervention salvifique de Dieu, qui fait pendant à son jugement (*iudicium*), et l'attitude demandée à l'homme : entrer en pénitence, c'est épouser le mouvement de retour que Dieu lui-même a initié<sup>58</sup> à travers toute l'histoire du salut. Du côté de l'homme, l'engagement pénitentiel se traduit par une double attitude que Tertullien, dans ses deux traités, présente en contexte post-baptismal :

- la *metanoia*, conversion intérieure de celui qui a conscience de mériter un châtiment, mais place sa confiance dans la miséricorde divine, tout comme le fils prodigue<sup>59</sup> ;
- l'observance légaliste des commandements, l'effort moral qui traduit la conversion. Cette forme de pénitence s'enracine dans la crainte de Dieu<sup>60</sup>.

Obnubilé par son désir de voir l'Église devenir une communauté de saints, Tertullien semble insister beaucoup plus sur le second aspect. C'est en tout cas ce que lui reprochent les contradicteurs auxquels il répond dans *Paen.* Tertullien n'est qu'ironie envers ces « laxistes » :

« Mais, prétendent certains, il suffit au Seigneur que la pénitence soit assumée de cœur et d'esprit, quand bien même on ne ferait pas pénitence en acte ; du même coup ils prétendent (...) administrer le poison à leurs parents sans perdre la piété filiale<sup>61</sup>. »

57. « Quod homini proficit, Deo seruit (*Paen.* 2, 7.11). »

58. *Paen.* 2, 3.

59. Elle existe dès le judaïsme dans les écrits prophétiques et sapientiels. Voir Ch. MUNIER (*SC* 316, Introduction, p. 16-17).

60. *Paen.* 2, 2. Selon Cl. RAMBAUX, *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*, Paris, 1979, chap. II, la crainte et l'intérêt sont les principaux mobiles du chrétien, dans la conception pessimiste de Tertullien. La crainte de Dieu est le fondement du salut : « Vbi Deus, ibi metus in Deum (*Praes.* 43, 5). » Crainte du supplice éternel (*Apol.* 49, 2), bienfaits de la persécution (*Fug.* 1, 6) sont vantés, car ils permettent de se convertir et de persévérer dans la foi, condition *sine qua non* pour le salut. *Timor* et *spes* sont toujours associés : ils sont indispensables à la sincérité de la pénitence (*Paen.* 6, 22).

61. « Sed aiunt quidam satis Dominum habere, si corde et animo suscipiatur, licet actu minus fiat ; itaque (...) salua pietate parenti uenenum temperare (*Paen.* 5, 10). »

Quel est alors le statut des œuvres de pénitence ? On a beaucoup discuté sur le caractère rétributif de la pénitence chez Tertullien<sup>62</sup>. Aujourd'hui, l'unanimité s'est faite parmi les chercheurs pour considérer que Tertullien n'était pas juriste<sup>63</sup> ; et l'étude approfondie de G. Hallonsten<sup>64</sup>, qui a rencontré nombre d'échos positifs<sup>65</sup>, a permis d'établir qu'il employait le terme de *satisfactio* sans connotation juridique<sup>66</sup>, mais comme synonyme de *paenitentia* ou *exomologesis*, au sens large de procédure pénitentielle<sup>67</sup>, manifestation de la conversion intérieure, uniquement fondée sur les Écritures et la foi.

Reste cependant, comme le souligne I. Goldhahn-Müller<sup>68</sup>, que se focaliser sur le terme de *satisfactio*, en négligeant la place que Tertullien accorde aux œuvres

62. Ainsi dans les deux premiers tiers du XX<sup>e</sup> siècle, à la suite des travaux de Harnack (A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg-im-Breisgau – Leipzig, 1894, 2 vol.). L'homme pose des actes qui méritent récompense ou punition (*meritum*) : les actes pénitentiels créent une *satisfactio*, que Dieu accepte comme réparation d'une offense faite à sa gloire (*Paen.* 7, 14), le péché, cette acceptation garantissant au pécheur l'impunité lors du Jugement Dernier (*Paen.* 6, 4). Le pécheur (*debitor*) est redevable envers un Dieu créancier, *remunerator* (*Paen.* 2, 9) d'une dette que la pénitence apurerait (*Paen.* 2, 9-11). Voir. Ch. MUNIER (*SC* 316, Commentaire, p. 217-218) et M. MÜGGE, «Der Einfluss des juristischen Denkens auf die Busstheologie Tertullians», *Theologie und Glaube*, 68, 1978, p. 426-450. Tertullien aurait ainsi emprunté au droit romain des termes techniques, jamais attestés jusque-là dans les écrits pénitentiels, pour développer une doctrine de la pénitence compensatoire telle qu'on la trouvera plus tard chez Anselme de Cantorbéry.

63. Voir D. I. RANKIN, «Was Tertullian a Jurist?», dans *Studia Patristica* 31, Leuven, 1997, p. 335-342.

64. G. HALLONSTEN, *Satisfactio bei Tertullian. Überprüfung einer Forschungstradition*, *Studia theologica Lundensia* 39, Lund, 1984.

65. Voir par ex. R. BRAUN, *Chronica Tertulliana* 1975, n° 5, *Revue des études augustiniennes*, 22, 1976, et *Chronica Tertulliana* 1984, n° 26, *Revue des études augustiniennes*, 31, 1985.

66. *Satisfactio* dans le vocabulaire antique a une acception beaucoup plus large que la compensation juridique ou financière et ne constitue pas un concept-clef de la doctrine pénitentielle, le faible nombre de ses occurrences chez Tertullien l'atteste. Les termes de *satisfactio/satisfacere* n'apparaissent que 22 fois, dont seulement 9 en rapport avec la pénitence, en *Paen.* 5, 9, 7, 14 ; 8, 9 ; 9, 2 ; 10, 2 ; *Pud.* 9, 9 ; 9, 13 ; *Vx* 2, 4 ; *Marc.* V, 1, 6 où ils signifient l'acquittement d'une dette, la disculpation, ou, d'une manière générale, le fait de réparer. Cf. R. BRAUN, *Chronica Tertulliana* 1975, *Revue des études augustiniennes*, 22, 1976, p. 305-306, recension de l'article de M. BRÜCK, «Genugtuung bei Tertullian», *Vigiliae Christianae*, 29, 1975, p. 276-290.

67. *Satisfacere* équivalait à *reconciliari* (cf. *Orat.* 11, 3 ; *Pat.* 12, 3) et signifie le regret, la réconciliation.

68. GOLDHAHN-MÜLLER, *Die Grenze*, p. 360. Dans le même sens, voir aussi l'opposition posée par H. HOLZE, «Genugtuung Gottes oder Heilung des Menschen? Das Verständnis der Busse bei Tertullian, Klemens von Alexandrien und den ägyptischen Anachoreten», *Kerygma und Dogma*, 39, 1993, p. 224-246, entre la pratique pénitentielle vue par Tertullien comme processus juridique de réparation avec un fort rôle de la communauté et de l'évêque, et celle de Clément d'Alexandrie pour qui la pénitence est un moyen donné par Dieu à l'homme sur toute la durée de son existence pour parvenir au salut.

dans la seconde pénitence<sup>69</sup> et son insistance sur la crainte nécessaire (*timor*), conduit à interpréter ses textes à partir d'une tradition postérieure. L'exomologèse décrite de façon détaillée en *Paen.* 9 consiste en gestes humiliants, imposés par l'Église, et ne peut se réduire à une expression de la pénitence intérieure devant Dieu et les frères. On a bien là une forme de sacrifice d'expiation, qui rénove le don de la grâce et prouve la sincérité du repentir<sup>70</sup>. L'exomologèse est confession du péché (*publicatio*), en parole et en actes, « pour éluder (*frustretur*) ou plutôt pour effacer (*expungat*<sup>71</sup>) par une souffrance temporaire les supplices éternels<sup>72</sup> » ; souffrance temporaire certes, mais humiliante à dessein<sup>73</sup>, et nécessaire pour retrouver la grâce : il existe un lien consécutif entre expiation et pardon.

Le baptisé, restauré dans sa dignité de créature, devient susceptible de pécher en connaissance (spirituelle) de cause ; il encourt logiquement des reproches beaucoup plus graves que le païen non encore converti<sup>74</sup>. Ingrat<sup>75</sup> envers un Père qui l'aime, il pèche contre la miséricorde ; sujet d'une rébellion (*contumacia*<sup>76</sup>) « qui détruit la crainte<sup>77</sup> », il pèche contre la justice. Au couple pré-baptismal grâce/conversion, qui demeure, s'ajoute donc le couple jugement/réparation. L'effacement du péché se fera selon les cas par une punition, *poena*, résultant du jugement, *iudicium*, ou par le pardon, *uenia*, résultant de la *paenitentia*. La menace du châtiment est nécessaire tant que « le pardon demeure en suspens<sup>78</sup> ».

69. On se reportera à la description de son déroulement (*Paen.* 9, 3-4), ou à des expressions comme *offendisti, sed reconciliari adhuc potes* (7, 14) ; *paenitentia deus mitigatur* (9, 4) ; *ut deum mihi reconciliem, quem delinquendo laesi* (11, 9).

70. *Paen.* 9, 1. Si ces manifestations, issues de la pratique juive, se rencontraient déjà chez les Pères apostoliques et Irénée, Tertullien en revanche est le premier à présenter un système établi, en lien explicite avec la seconde pénitence. On peut noter des correspondances entre les deux traités de Tertullien dans la description de l'exomologèse : *Paen.* 9, 3 // *Pud.* 13, 9 ; *Paen.* 9, 4 // *Pud.* 2, 6 ; 5, 14 ; 10, 2 ; 13, 7 ; *Paen.* 9, 5s. // *Pud.* 2, 6 ; *Paen.* 10, 6s. // *Pud.* 5, 14 ; *Paen.* 12, 7s. // *Pud.* 10, 2 ; 13, 7.

71. *Expungere* signifie « effacer un nom avec le stylet en traçant des points (*puncta*) sur la tablette de cire (Ch. MUNIER, SC 316, Commentaire, p. 232) ».

72. « Haec omnia exomologesis, ut paenitentiam commendat, ut de periculi timore Dominum honoret, ut in peccatorem ipsa pronuntians pro Dei indignatione fungatur, et temporali afflictatione aeterna supplicia, non dicam frustretur, sed expungat (*Paen.* 9, 5). »

73. *Paen.* 9, 3 ; cf. *Orat.* 7, « exomologesis est petitio ueniae, quia qui petit ueniam delictum confitetur ». Voir la description de ces humiliations en *Paen.* 9, 4 ; 11, 1.

74. *Paen.* 5, 4.

75. *Paen.* 5, 6.

76. *Paen.* 5, 3. *Contumacia* chez Tertullien désigne la révolte, intérieure, contre la discipline de l'Église (*Prax.* 5 ; 8) et, en particulier, le fait de n'avoir pas satisfait à la pénitence (*Paen.* 8).

77. *Paen.* 5, 4.

78. *Pendente uenia* (*Paen.* 5, 6).

L'expiation de l'exomologèse n'est pas exigence d'un Dieu en colère désireux de vengeance, mais conséquence de l'exigence de justice<sup>79</sup>.

Compte tenu de la possibilité qu'a l'homme d'invalider le salut que Dieu lui a procuré au prix de son sang, de perdre la grâce – et soulignons bien que cette possibilité est déjà présente dans *Paen.*<sup>80</sup> –, on comprend que Tertullien veuille faire reposer sur des bases théologiques solides la réponse de l'Église aux manquements graves de ses membres. Contre celle de la grande Église qui lui apparaît, alors qu'il a progressé spirituellement, notoirement incohérente, il va tenter d'établir des critères rationnels de rémissibilité, s'appuyant exclusivement, tout comme dans sa période catholique, et même si ses interprétations peuvent changer, sur l'autorité des Écritures<sup>81</sup>.

## II. – LA NÉCESSITÉ D'UNE TYPOLOGIE DES PÉCHÉS

### A. *Péchés corporels et péchés spirituels*

Tous les péchés relèvent de la pénitence intérieure, quelle que soit leur nature, parce qu'ils altèrent tous la relation à Dieu<sup>82</sup>. Et si, dans le cadre pré-baptismal, il n'y avait pas à distinguer entre eux, qui tous sont « ce que Dieu interdit<sup>83</sup> », et le fait d'« aimer ce que Dieu n'aime pas<sup>84</sup> », en revanche après le baptême une typologie s'impose. Dans *Paen.*, Tertullien pointe la nécessité de déterminer les actes « qui doivent être considérés comme des péchés<sup>85</sup> », mais laisse en suspens la question de leurs différences en termes de gravité. S'il distingue entre péchés « charnels, c'est-à-dire corporels<sup>86</sup> » et péchés spirituels, leur appartenance à l'une ou l'autre de ces catégories n'a cependant pas d'incidence sur la réparation pénitentielle :

79. *Paen.* 2, 12.

80. *Paen.* 7, 11.

81. Voir J. SPEIGL, « Tertullian als Exeget », dans *Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. Festschrift für Ernst Dassmann*, Münster Westfalen, 1996, p. 161-176.

82. *Paen.* 4, 1-2.

83. « Id ... a quo Deus arceat (*Paen.* 3, 2). »

84. « Paeniteat amasse quae Deus non amat (*Paen.* 4, 4). »

85. « Quae delicto deputenda sint (*Paen.* 3, 1). »

86. Tertullien emploie ici les termes de *caro/carnalis* au sens général de « corps », « sensibilité » d'un être animé et celui de *spiritus* au sens d'« âme ». On peut rapprocher ce passage du développement sur *patientia animi* et *patientia corporis* dans *La Patience* 7-14. Voir J.-Cl. FREDOUILLE, « Observations sur la terminologie anthropologique de Tertullien : constantes et variations », dans *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps. Actes du colloque*, V. Boudon-Millot et B. Pouderon éd., Paris, 2005, p. 321-334, spéc. 329-333.

« (...) tous les péchés sont d'autant plus égaux que ces réalités [le corps et l'esprit] constituent un être unique (...) puisque [chair et esprit] relèvent également du Seigneur, tous les péchés commis par l'une ou par l'autre offensent également le Seigneur<sup>87</sup>. »

Infléchissant le sens des termes « corporels » et « spirituels », Tertullien a l'intuition d'une distinction qui deviendra centrale en théologie morale : le péché corporel est celui que les hommes peuvent constater et juger ; le péché spirituel n'est perceptible que par Dieu omniscient<sup>88</sup>. Il est péché d'intention, tels les péchés de la volonté stigmatisés par Jésus dans le Sermon sur la Montagne<sup>89</sup>. Tertullien sort ainsi d'une logique juridique qui ne considère que les conséquences objectives. Se heurtant alors à une difficulté, la divergence possible entre acte et volonté, il l'évite : il doit y avoir cohérence entre les deux<sup>90</sup>. Il envisage même fugitivement la question du mal objectif sans mauvaise intention, mais se recentre aussitôt sur la responsabilité de la volonté<sup>91</sup>. Il n'établit cependant aucun lien entre cette intuition et sa doctrine pénitentielle, ni là, ni dans *Pud.* où pourtant le critère d'intentionnalité aurait pu jouer un rôle essentiel dans la définition de l'irrémissible.

### B. Péchés graves et péchés légers

Dans *Pud.*, pour faire jouer ensemble miséricorde et jugement, traduits en *uenia* et *poena*, Tertullien établit des différences entre les péchés : c'est ainsi qu'il arrive à résoudre les contradictions apparentes de 1 Jn<sup>92</sup>. Au lieu d'en sortir verticalement, en opposant temps présent et temps eschatologique, il en sort horizontalement, en supposant que l'auteur de l'épître ne parle pas de tous les péchés. Ce faisant, il s'affranchit de l'enseignement stoïcien selon lequel toutes les fautes sont de gravité égale. De fait, dans la grande Église, tous les péchés ne relèvent pas de la pénitence seconde ; inversement, chez les montanistes, tout n'est pas irrémissible. Le parallélisme entre baptême et seconde pénitence se trouve rompu.

87. « (...) sed in eo inter se differunt, quod corpus et spiritus duo sunt, atquin eo magis paria sunt, quia duo unum efficiunt. (...) cum ergo ex pari ad Dominum pertineant, quodcumque eorum deliquerit, ex pari Dominum offendit (*Paen.* 3, 3-5). »

88. *Paen.* 3, 8.

89. *Delicta uoluntatis* (*Paen.* 3, 13s.).

90. « Vanissimum est dicere : 'Volui, nec tamen feci' (*Paen.* 3, 15). » Sur les racines stoïcien-nes de la réflexion de Tertullien sur la volonté au centre de l'éthique, voir *SC* 316, Introduction, p. 36-37.

91. *Paen.* 3, 11. L'importance de la volonté à l'origine de l'acte est soulignée à maintes reprises : *Idol.* 32, 56, 21 ; *Paen.* 3, 11-16 ; *Pud.* 6, 2-4.

92. 1 Jn 1, 7 : « Le sang de son Fils nous purifie de tout péché » (et 2, 1 ; 3, 3.9) d'une part ; 1 Jn 1, 8 (.10) d'autre part : « Si nous disons que nous sommes sans péché, nous nous dupons nous-mêmes et la vérité n'est pas en nous » (*Pud.* 19, 10s.).

Certains péchés sont lourds de conséquences car ils anéantissent la grâce baptismale ; Tertullien les qualifie d'impardonnables : *inconcessibilia*<sup>93</sup> ; *non donabilia*<sup>94</sup> ; *quae ueniam non capiunt*<sup>95</sup>. Il souligne leur gravité avec des adjectifs comme *capitalia*<sup>96</sup>, *principalia*, *mortalia*<sup>97</sup>, *maiora*<sup>98</sup>, *grauiora* et *exitiosa*<sup>99</sup>. Le coupable d'un péché capital est mort<sup>100</sup>. Il a abandonné l'habit nuptial, « ayant perdu tout son bon sens<sup>101</sup> ». Il a cessé d'être enfant de Dieu<sup>102</sup> et mérite la *damnatio*<sup>103</sup>.

D'autres sont seulement *delicta cotidiana* *incurSIONis*<sup>104</sup>. Ils ne sont soumis à aucune pénitence ecclésiastique, car ils sont inévitables<sup>105</sup>. D'autres ne détruisent pas complètement la grâce reçue au baptême. Ils sont décrits comme *modica*<sup>106</sup>, *mediocria*<sup>107</sup>, *media*, *leuiora*<sup>108</sup>. Tertullien en donne quelques exemples en *Pud.* 7, 15-16. Le pardon pour eux est obtenu par le regret sincère et l'intercession du Christ, même sans acte pénitentiel<sup>109</sup>. Le coupable de ces *mediocria delicta* est « un pécheur qui est encore en vie<sup>110</sup> » : il ne se perd pas parce qu'il est « mort », mais parce qu'il est « égaré » ; il est « sain et sauf<sup>111</sup> ». Ces manquements sont des *sordes*, et non des *maculae* irrémédiables<sup>112</sup>.

93. *Pud.* 9, 20.

94. *Pud.* 22, 3.

95. *Pud.* 19, 25.

96. *Pud.* 9, 20 ; 21, 14.

97. *Pud.* 3, 3 ; 19, 28 ; 21, 2.

98. *Pud.* 18, 18.

99. « On trouve cet adjectif, toujours à propos des péchés (*crimina*), en *Idol.* 1, 4 : 'Après de tels péchés, si pernicieux (*exitiosa*), si destructeurs (*deuoratoria*) du salut' (*SC* 395, p. 431). »

100. *Pud.* 2, 7 ; cf. 16 à propos de 1 Co 6, 9s.

101. *Exutus bonis mentis* (*Pud.* 9, 9).

102. *Pud.* 19.

103. *Pud.* 2, 12s.

104. *Pud.* 19, 22.23-25.

105. Voir *Pud.* 19, 24.

106. *Pud.* 1, 19.

107. *Pud.* 7, 20.

108. *Pud.* 18, 18.

109. « Iuxta drachmae quoque exemplum etiam intra domum Dei ecclesiam licet esse aliqua delicta pro ipsius drachmae modulo ac pondere mediocria, quae ibidem delitescunt mox ibidem et reperta statim ibidem cum gaudio emendationis transiguntur (*Pud.* 7, 20). »

110. *Viuens adhuc peccator* (*Pud.* 7, 17).

111. *Non moriendo, sed errando ; saluus* (*Pud.* 7, 14).

112. *Pud.* 16, 24. « Une distinction similaire entre *sordes* et *maculae* est présente en *Scorp.* 12,

L'institution pénitentielle ecclésiastique, telle qu'elle a été décrite dans *Paen.*, reste en vigueur pour les *delicta leuiora* dans *Pud.* Ces péchés entraînent la *castigatio*<sup>113</sup> et sont pardonnés par l'évêque après une exclusion temporaire<sup>114</sup>. De fait, beaucoup de péchés qui, dans *Paen.*, peuvent relever de la pénitence seconde sont simplement *mediocria delicta* dans *Pud.* En effet, afin d'introduire dans la pratique communautaire l'irrémissibilité des péchés capitaux, il fallait réduire considérablement le nombre des péchés considérés comme tels. Sur ce point non plus, Tertullien ne parvient pas à éviter des contradictions flagrantes : d'une part, il dénie tout pouvoir à l'évêque pour la rémission des péchés et réserve ce pouvoir à « l'Église de l'Esprit, par l'intermédiaire d'un homme spirituel<sup>115</sup> » ; d'autre part, il concède à l'évêque le pouvoir de remettre les *peccata leuiora*, qui restent graves puisqu'ils relèvent éventuellement de la pénitence post-baptismale. Inversement, tous les péchés signalés comme graves dans *Paen.* relèvent de la pénitence seconde, aucun n'est irrémissible par nature ; pourtant, les exemples bibliques qui les appuient mentionnent explicitement l'impudicité, l'apostasie, la consommation de viande destinée aux sacrifices que *Pud.* jugera irrémissibles.

### C. Péchés graves, contre le Décalogue

À la lumière de l'ensemble de l'œuvre du Carthaginois, il est cependant possible de dégager une liste des péchés que Tertullien estimait graves, indépendamment de la réponse concrète qu'il demande pour eux à l'Église, variable elle selon les traités.

On trouve dans *Paen.* deux énumérations de péchés. La première recense des attaques possibles du démon, contre lesquelles la pénitence, comme disposition durable, doit prémunir<sup>116</sup>. Dans la seconde, Tertullien cite les menaces de l'Esprit aux sept Églises dans l'*Apocalypse*, justement parce qu'il est demandé aux cités de faire pénitence même pour ces péchés graves : « abandon de la charité, fornication et consommation de viandes consacrées aux idoles, œuvres imparfaites, enseign[ement] de doctrines perverses, (...) confiance dans les richesses<sup>117</sup>. »

10, où Tertullien semble établir une sorte de hiérarchie entre le baptême et le martyre considéré comme la forme de purification la plus élevée et la plus efficace : 'Ses souillures (*sordes*) sont lavées par le baptême, et ses tâches (*maculae*) sont blanchies par le martyre' (*SC* 395, p. 413). »

113. Cf. *Paen.* 11, 6. Voir l'analyse du terme *castigatio* dans P.A. GRAMAGLIA, « Note sul *De Pudicitia* di Tertulliano », *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 31, 1995, p. 236.

114. *Pud.* 18, 18.

115. *Ecclesia spiritus per spiritalem hominem* (*Pud.* 21, 16s).

116. « (...) si qua possit aut oculos concupiscentia carnali ferire, aut animum illecebris saecularibus irretire, aut fidem terrenae potestatis formidine euertere, aut a uia certa peruersis traditionibus detorquere (*Paen.* 7, 9). »

117. « Desertam dilectionem (...), stuprum et idolothytorum esum (...), non plenorum operum (...), docentes peruersa (...), diuitiis fidentes (*Paen.* 8, 1). »

En *Pud.* 19, 24s.<sup>118</sup>, Tertullien définit les fautes «très graves (*grauiora*)» et «mortelles (*exitiosa*)», irrémisibles dans la perspective du traité: *homicidium, idololatria, fraus, negatio, blasphemia, utique et moechia et fornicatio et si qua alia uiolatio templi Dei*. Cette liste est à rapprocher des autres qui figurent dans son œuvre :

- *Apologetique* 2, 6: *homicidium, moechia, fraus, perfidia*, et autres péchés graves ; 11, 12: *impiii in parentes, incesti in sorores, uirginum raptores, puerorum contaminatores, et qui saeuunt, et qui occidunt, et qui furantur et qui decipiunt* ;
- *Le Baptême* 4, 5, en référence à Ex 20, 13: *idololatria, stuprum, fraus*<sup>119</sup> ;
- *Contre Marcion* IV, 9, 6: *Septem maculis capitalium delictorum inhorrent, idololatria, blasphemia, homicidio, adulterio, stupro, falso testimonio, fraude* (premier septénaire).

On remarque la quasi équivalence entre la liste du *Contre Marcion* et celle de *Pud.*: la triade apostasie-meurtre-fornication s'y retrouve – secondes nocces comprises, dans *Pud.* –, ainsi que le blasphème, la tromperie (*fraus*) ; *falsum testimonium* et *negatio* peuvent sans doute être identifiés.

Tertullien s'appuie peu sur les listes pauliniennes, mais bien plutôt sur le Décalogue, premier argument scripturaire cité dans *Pud.* après 1 Jn 5, 16 pour prouver la gravité de l'adultère, comme «première loi de Dieu<sup>120</sup>». Tout le paragraphe 5 est consacré à la démonstration de la parenté entre idolâtrie, meurtre et adultère à partir du Décalogue qui se définit comme la liste des fautes capitales<sup>121</sup>.

En relève tout d'abord une série de péchés contre la vérité, sur lesquels Tertullien n'insiste pas ici, car l'objet de *Pud.* est l'adultère: *fraus*, la fourberie trompeuse des hérétiques ou du diable ; *negatio*, la négation orale de la vérité ou apostasie<sup>122</sup> ; *blasphemia*, dont la seule présence dans le logion de Mt 12, 31 suffit

118. Cf. *Pud.* 9, 9.

119. Voir aussi l'évocation d'Ex 20, 4-5 et 13-15 en *Spect.* 3, 2.

120. *Prima lex Dei* (*Pud.* 5, 1).

121. *Principalium delictorum proscriptio* (*Pud.* 5, 5).

122. Souvent, le terme se rencontre en opposition à *confessio*: ainsi dans le *Scorpiace*, texte de Tertullien qui mentionne le plus souvent la *negatio*, ce qui n'est pas surprenant puisque Tertullien y exhorte à supporter le martyre plutôt que d'apostasier. La *negatio* est redoutable (*Cor.* 11, 6): en *Idol.* 22, 4, elle est identifiée à l'idolâtrie comme le plus grand crime du genre humain, qui contient même adultère et homicide: «*Vtique omnis negatio idololatria est, sicut omnis idololatria negatio siue in factis siue in uerbis.*»

Dans *Pud.*, le terme apparaît en deux autres endroits: en 7, 15, l. 69, coordonné à *blasphemia*, en un sens non équivoque de reniement: «*In uerbum ancipitis negationem aut blasphemiae*»; en 22, 14 au sens d'apostasie: «*Negationem porro quanta compellunt ingenia carnificis et genera poenarum?*»



à dire la gravité<sup>123</sup>. Tertullien ne développe pas, mais il ressort clairement de son analyse qu'il identifie le blasphème contre l'Esprit au blasphème post-baptismal, *blasphemia de fide* par opposition à celui des païens. Cette lecture du logion est cohérente avec son ecclésiologie montaniste (cf. *infra*, III).

Dans *Pud.*, Tertullien s'appuie en outre sur le décret des apôtres (Ac 15, 28-29<sup>124</sup>), pour mettre à part trois péchés décalogaux : « Il a semblé bon à l'Esprit saint et à nous de ne vous imposer d'autre charge que ce qui est nécessaire, à savoir : de vous abstenir des sacrifices, de la fornication et du sang<sup>125</sup>. »

Il examine ce décret au chapitre 12 :

« En outre, de quel œil les apôtres veulent-ils qu'on regarde ces crimes, les seuls qu'ils mettent à part dans la loi ancienne, les seuls qu'ils prescrivent d'éviter à tout prix ? Non qu'ils permettent les autres, mais ceux-ci sont les seuls qu'ils mettent en avant, bien sûr comme irrémisibles, ayant rendus rémissibles les autres fardeaux de la loi, par condescendance envers les païens<sup>126</sup>. »

Il interprète sans ambiguïté les sacrifices comme l'idolâtrie, les chairs étouffées comme le sang de l'homicide, la fornication. Pour lui, les trois péchés vont nécessairement de pair<sup>127</sup>. Il insiste pour que l'adultère et la fornication ne soient pas considérés comme d'une gravité inférieure à l'homicide et l'idolâtrie, sur lesquels il existe visiblement un consensus dans la grande Église<sup>128</sup>. La haute dignité de la chair chez Tertullien, qui découle de l'Incarnation du Christ, explique son rigorisme en matière sexuelle<sup>129</sup> : l'adultère est *immundabile uitium*<sup>130</sup> ;

123. *Pud.* 13, 19-20. Voir aussi *Marc.* IV, 28, 6 (SC 456, p. 360), où Tertullien cite le logion en identifiant Esprit saint et Christ.

124. *Pud.* 12, 4. Il n'y recourt qu'à deux autres reprises dans son œuvre : *Marc.* V, 2, 7 pour dire l'accord de Paul avec les Actes ; *Idol.* 24, 3 à propos de la seule idolâtrie.

125. « Visum est (...) Spiritui sancto et nobis nullum amplius uobis adicere pondus quam eorum a quibus necesse est abstinere, a sacrificiis et a fornicationibus et sanguine (*Pud.* 12, 4). »

126. « Porro qualis uideri uolunt apostoli crimina, quae sola in obseruatione de lege pristina excerpunt, quae sola necessario abstinenda praescribunt ? Non quod alia permittant, sed quod haec sola praeponant utique non remissibilia, qui ethnicorum causa cetera legis onera remissibilia fecerunt (*Pud.* 12, 6). »

127. *Pud.* 5, 8.15 ; 6 ; 9 ; 12, 11 ; 22. Pour plus de détails, voir L. MELLERIN, « Le Décalogue dans la théologie pénitentielle des premiers siècles », dans *Le décalogue au miroir des Pères*, R. Gounelle et J.-M. Prieur éd., *Cahiers de Biblia Patristica* 9, Strasbourg, 2008, p. 65-91, spéc. 85-90.

128. Voir *infra*, la discussion sur *Pud.* 12, 11.

129. Voir Cl. MORESCHINI, « Tertulliano e la salvezza della carne », dans *Liturgia e incarnazione*, A. N. Terrin éd., Padoue, 1997, p. 93-111 et J. ALEXANDRE, *Une chair pour la gloire : l'anthropologie réaliste et mystique de Tertullien*, Paris, 2001, spéc. p. 313-328 et 427-511.

130. *Pud.* 20, 7, néologisme et hapax.

*immunditia inreperabilis*<sup>131</sup>, violation du corps Temple de l'Esprit ; brisure de l'action commune, *operarum societas*<sup>132</sup>, qui mène l'homme incarné au salut dans son unité.

«L'autre violation du temple de Dieu<sup>133</sup>» est à mettre en relation avec *moechia* et *fornicatio* ; le temple de Dieu étant le corps, il s'agit sans doute d'autres formes de débauches sexuelles. Cette hypothèse semble confirmée par une autre gradation dans la hiérarchie des péchés, ou plutôt au-delà d'elle : certaines fautes échappent même à la catégorie des péchés irrémissibles, parce qu'elles ne méritent même pas le nom de péchés ; ce sont des *monstra*<sup>134</sup>.

«Quant aux autres débordements impies de la volupté, commis sur les corps et les sexes en violation des droits de la nature, nous les écartons non seulement du seuil de l'église mais de tout son édifice, car il ne s'agit plus de péchés mais de monstruosités<sup>135</sup>.»

131. *Pud.* 14, 16. «Cet adjectif, dont la forme positive n'est pas attestée, apparaît pour la première fois chez Tertullien qui l'emploie seulement dans le présent passage du *De Pudicitia*. Cf. *TLL* VII, 2, 393, 53-58 (*SC* 395, p. 400).» Le refus du remariage explique l'irrémissibilité de l'adultère pour Tertullien : il y a déjà eu mariage comme il y a déjà eu baptême.

132. *Res.* 15, 4.

133. *Alia uiolatio templi Dei*.

134. *Monstrum* est un terme de l'époque classique, employé dans les textes patristiques essentiellement au pluriel, pour désigner les démons, et surtout les « monstruosités » sexuelles, ce qui est contraire à la nature de l'homme image de Dieu. Voir par ex. NOVATIEN, *De bono pudicitiae* 3, 5 (*CCL* 4, p. 116, l. 29) : *Ex uiris per uiros monstra conquirere* à propos de la sodomie. Le substantif abonde chez Augustin, en des sens divers, mais se rencontre rarement chez Tertullien. À notre connaissance, *monstrum* apparaît en *Apol.* 14 et 20, pour désigner un monstre concret, tout comme dans *Pall.* 4, 2 (*SC* 513, p. 148, l. 7), où Achille est enseigné par le monstre Chiron, ou encore en 4, 3 (p. 156, l. 11), où il est question des vrais monstres qu'Hercule a tués. Mais il sert aussi pour désigner un phénomène contre nature : dans *Cor.* 5 (*CCL* 2, l. 33), Tertullien explique que les fleurs sont faites pour être vues et senties et qu'il est contre nature de vouloir les porter sur sa tête : « Or tout ce qui est contre nature mérite d'être appelé par tous monstre, et par nous témoignage de sacrilège envers Dieu, maître et créateur de la nature » (*Omne autem, quod contra naturam est, monstri meretur notam penes omnes, penes nos uero etiam elogium sacrilegii in deum, naturae dominum et auctorem*). Dans *Pall.* 4, 2 (p. 152, l. 18), le terme de *monstrum* désigne aussi le stratagème qui change Achille en femme dans les apparences : « Ecce itaque mutatio, monstrum equidem geminum, de uiro femina, mox de femina uir, quando neque ueritas negari deuisset neque fallacia confiteri. » Dans *Virg.* 9, 5, le terme apparaît à propos d'une vierge placée parmi les veuves, *uirgo uidua*. Au début de *lei.* (1, 1), il serait contre nature que les psychiques n'associent pas la volupté (*libido*) à la gourmandise (*gula*).

Tertullien utilise à dix reprises l'adjectif *monstruosus*, appliqué à une opinion, la sodomie ou l'animalité : par ex., en *Virg.* 7, 2, où l'hypothèse que les vierges constituent un troisième sexe monstrueux (*tertium genus monstruosum*) est rejetée.

135. «Reliquas autem libidinum furias impias et in corpora et in sexus ultra iura naturae non modo limine, uerum omni ecclesiae tecto submouemus, quia non sunt delicta, sed monstra (*Pud.* 4, 5).»

Ce passage évacue par un artifice de vocabulaire une question curieusement très peu abordée par les commentateurs<sup>136</sup> : n'a-t-on pas là une esquisse de définition de péchés, désignés génériquement, qui seraient irrémissibles en un sens plus fort que ceux distingués comme tels par Tertullien ? En effet, ces *monstra* ne sont pas même admissibles dans le processus pénitentiel, de par leur nature. Dans *Pud.*, on ne trouve pas d'autre occurrence du terme *monstrum*.

Notons enfin une distinction esquissée par Tertullien. Il essaie, à rebours, d'informer sa typologie des péchés par sa définition de l'irrémissible. Dans *Paen.*, tous les péchés sont commis contre Dieu<sup>137</sup> ; mais dans *Pud.*, si Dieu seul peut pardonner le péché irrémissible, c'est parce qu'il est commis contre Dieu lui-même, par opposition aux péchés commis contre le prochain. Tertullien fonde cette distinction, qui est biblique<sup>138</sup>, mais non attestée avant lui dans le domaine de la discipline pénitentielle – elle ne deviendra fréquente que par la suite<sup>139</sup> –, non dans le texte vétérotestamentaire de 1 S 2, 25, mais dans le devoir de pardonner envers son prochain de Mt 18, 22 – « Car de ce que les péchés commis contre les hommes sont pardonnés, on préjuge que ne doivent pas l'être ceux qui sont commis contre Dieu<sup>140</sup> » – et dans la prière des fils de Mt 6, 12.14 – « Ne sont pardonnées que les fautes commises contre un frère, non point celles qui l'ont été contre Dieu, car enfin c'est à nos débiteurs que nous déclarons remettre leurs dettes, dans l'oraison dominicale<sup>141</sup> ».

Or la distinction entre péchés contre Dieu et péchés contre l'homme ne peut pas produire une typologie concrète, *Pud.* 21, 2 le montre très clairement : « Qui peut remettre les péchés, sinon Dieu seul ? Il s'agit, évidemment des fautes mortelles, commises contre lui et contre son temple<sup>142</sup>. » Mais le temple de Dieu, c'est l'homme, Tertullien le répète assez ! Le caractère artificiel de la distinction est manifeste en ce que le meurtre, la tromperie et l'adultère, quoique directement dirigés contre le prochain, sont cependant irrémissibles<sup>143</sup>. Le concept de

136. Ch. MUNIER y consacre une simple note (*SC* 316, p. 95, n. 33).

137. Voir *Paen.* 3, 2 ; 4, 4 ; *Idol.* 1, 5 : « Vniuersa delicta aduersus Deum sapiant. »

138. *Peccata in hominem*, i.e. *peccata leuiora* : *Pud.* 2, 10 ; 21, 2.15 ; voir aussi 3, 13, 18, 19, 22 ; on trouve pour la première fois une distinction entre péchés contre Dieu et péchés contre l'homme en 1 S 2, 25, reprise terminologiquement en Lc 15, 18.21 et 1 Co 8, 12 sans opposition entre les deux.

139. Au III<sup>e</sup> siècle on la trouve chez ORIGÈNE (*De oratione* 28, 8-10, éd. P. Koetschau, *GCS* 2, p. 380-381) ; CYPRIEN (*Testimonia* 3, 28, *CSEL* 3-1, p. 142).

140. « Praeiuicator enim non dimittenda in Deum delicta, cum in homine admissa donantur (*Pud.* 21, 15). »

141. « Delicta mundantur, quae quis in fratrem, non Deum admiserit. Debitoribus denique dimissuros nos in oratione profiteamur (*Pud.* 2, 10). »

142. « Et utique mortalia, quae in ipsum fuerint admissa et in templum eius. »

143. *Pud.* 19, 25.

*delictum in Deum* chez Tertullien fonctionne seulement comme indicateur de la gravité de la faute.

En mettant à part la triade idolâtrie-adultère-meurtre, Tertullien semble tomber sous le coup de la contradiction qu'il a lui-même pointée : il fait « acception de personne<sup>144</sup> » parmi les fautes décalogales, isolant une triade<sup>145</sup> quand ses adversaires dissocient l'adultère des deux autres termes de la triade. Là n'est cependant pas l'essentiel de son argumentation : *Pud.* ne se veut pas un traité général sur la pénitence, mais une réponse à un problème précis concernant la seule rémissibilité de la fornication. L'analyse en terme de nature des péchés graves n'est donc pas l'aspect le plus innovant ou important du traité ; en revanche, la réflexion de Tertullien sur la rémissibilité dépasse largement le contexte circonstanciel de son écrit : elle fera l'objet de notre dernière partie.

### III. – CRITÈRES ET PORTÉE DE L'IRRÉMISSIBILITÉ

La fluctuation même des listes de péchés le montre, il est très difficile d'établir une gradation de gravité en fonction de la nature des actes posés. Aussi Tertullien, et c'est là sa véritable innovation, va-t-il opérer un renversement pour poser la question de la gravité des péchés à partir de leurs conséquences sur la possibilité du salut : sont-ils ou non susceptibles de pardon ? L'adjectif *irremissibilis*, néologisme de Tertullien qui ne sera par la suite employé qu'en milieu chrétien, fait ainsi son apparition dans la langue latine<sup>146</sup>.

#### A. Opposition inédite entre péchés rémissibles et irrémissibles

Tertullien a bien analysé l'opposition irréconciliable entre laxistes et rigoristes, en la fondant dans les contradictions apparentes des textes scripturaires. L'idée que la rémission elle-même est fonction du degré de gravité de la faute constitue une tentative fondée dans les Écritures pour en sortir :

« Or l'autorité de l'Écriture sera maintenue dans ses propres limites, sans contradiction entre ses divers énoncés, si l'on détermine le secours de la pénitence par ses conditions particulières, sans indulgence générale, et si, préalablement, on distingue les causes qui la requièrent, sans confondre les cas. 12. Nous nous accordons pour dire que ces causes, ce sont les péchés. Selon leur issue, nous les répartissons en deux espèces ; les uns seront rémissibles (*remissibilia*), les autres irrémissibles (*inremissibilia*). En conséquence, il n'est douteux pour personne que les uns méritent une mortification (*castigatio*), les autres une sanction (*damnatio*). 13. Toute faute est effacée soit par le pardon (*uenia*), soit par un châtement (*poena*) : le pardon naît de la mortification, le châtement de la sanction (*uenia ex castigatione, poena ex damnatione*). Pour établir cette distinction, nous avons déjà produit certains passages scripturaires s'opposant

144. *Pud.* 5, 15.

145. Cependant, dans *Pud.*, les péchés dits irrémissibles ne se limitent pas à la triade, on ne peut pas s'appuyer sur Tertullien pour attester son usage pénitentiel.

146. Voir POSCHMANN, *Paenitentia*, p. 300-310 et SC 395, p. 316.

entre eux, les uns retenant, les autres remettant les péchés. 14. Mais Jean, à son tour, va nous l'apprendre: Si quelqu'un sait que son frère commet un péché qui ne mène point à la mort, il priera et la vie lui sera donnée, car il n'a pas péché jusqu'à la mort (1 Jn 5, 16a); voilà le péché rémissible, mais il y a un péché qui mène à la mort; ce n'est pas pour ce péché-là que je demande de prier (1 Jn 5, 16b), voilà le péché irrémissible. 15. Ainsi, là où il y a place pour la prière, il y a place aussi pour le pardon, mais là où il n'y a pas de place pour la prière, il n'y a pas de place non plus pour le pardon. D'après cette distinction entre les fautes, s'établit aussi une distinction entre les formes de la pénitence. 16. L'une sera en mesure d'obtenir le pardon, bien entendu pour le péché rémissible; l'autre ne pourra l'obtenir à aucun prix, pour le péché irrémissible. Il reste donc à examiner quelle est la condition particulière de l'adultère et de la fornication, pour savoir dans quelle catégorie de péchés il faut les ranger<sup>147</sup>. »

On retrouve dans cette approche casuistique le même schéma qu'en *Paen.* 4, 1-2: le jugement de Dieu qui produit « un châtement » (*poena*) fait pendant à la « pénitence » de l'homme (*paenitentia*) qui produit le « pardon » (*uenia*). Il ne faut pas se méprendre sur les termes: que le péché soit qualifié de *remissibilis* ou d'*irremissibilis*, il a vocation à être effacé par une pénitence (§ 16), mais les modalités de cette pénitence sont différentes. Il nous semble très clair ici que la *damnatio* dont parle Tertullien ne signifie pas la damnation éternelle du pécheur, même si elle ne l'exclut pas: ce passage se situe en effet dans la continuité de *Pud.* 1, 21, où Tertullien a décrit la pratique montaniste de *damnatio*, l'exclusion des adultères et des fornicateurs: la *pax* ne leur est pas accordée par l'église (*ab ecclesia*), rien n'est dit du pardon de Dieu.

On peut également rapprocher ce passage d'*Apol.* 39, 4 où Tertullien distingue trois degrés de discipline communautaire: « les exhortations (*exhortationes*) », « les mortifications (*castigationes*) », et « les jugements sévères au nom de Dieu (*censura diuina*)<sup>148</sup> » qui pourraient bien être une autre formulation de la *damnatio*.

147. *Pud.* 2, 11-16, p. 156-159. La traduction de Ch. Munier a été ici légèrement retouchée, pour corriger une incohérence: *poena* y est rendu par le verbe « châtier » en *Paen.* 4, 1 et par le substantif « pénalité » en *Pud.* 2, 13, de plus le substantif « châtement » rend *castigatio* en *Pud.* 2, 12, ce qui masque cette correspondance si significative. Dans *Pud.*, Tertullien précise une étape intermédiaire: *uenia ex castigatione, poena ex damnatione*. La traduction de *damnatio* par « condamnation » choisie par Ch. Munier fausse à notre avis le sens du texte, car Tertullien emploie ensuite le verbe *dispungere*, de la même famille que le verbe *expungere* qui figure en 9, 5 (cf. *supra*), qui signifie l'effacement de la faute.

148. Pour F. VANDEPAVERD, « Disciplinary Procedures in the Early Church », *Augustinianum*, 21, 1981, p. 291-316, *damnatio* et *censura diuina* signifieraient une expulsion à laquelle le pécheur pourrait remédier en faisant pénitence; mais rien dans *Pud.* n'indique que la réintégration serait possible! P.A. GRAMAGLIA, « Note sul *De Pudicitia* di Tertulliano », *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 31, 1995, p. 235-258 conclut de ce rapprochement que la distinction entre péchés rémissibles et irrémissibles n'est pas une innovation de Tertullien, mais le reflet de cette distinction de la grande Église évoquée dans l'*Apologétique*. Voir la poursuite de cette discussion à partir de 1 Co 5, 5 et 1 Tm 1, 20, *infra*, p. 208-209.

B. Une irrémissibilité terrestre

Il nous semble que le choix de Tertullien de fonder la distinction rémissible/irrémissible sur 1 Jn 5, 16 et non sur Mt 12, 31, alors que ce logion, dans sa formulation même, se prêtait par une simple transposition de catégorie grammaticale à l'innovation lexicale de Tertullien<sup>149</sup>, confirme notre compréhension de la *damnatio* comme limitée par la mort corporelle, sans préjuger de la suite. En Mt 12, 32, l'impossibilité de la rémission est clairement indiquée : « dans ce monde et dans le monde à venir<sup>150</sup> » ; or ici, Tertullien veut débattre avec la grande Église des modalités concrètes de la pénitence seconde, et non des fins dernières. La preuve en est qu'il mentionne Mt 12, 31 un peu plus loin<sup>151</sup> à propos du blasphème, indiquant bien qu'il l'a délibérément écarté de sa typologie des péchés.

En lien avec ce premier argument, le choix de 1 Jn 5, 16 est cohérent avec les règles exégétiques observées *supra* à propos des paraboles de la miséricorde : Tertullien va chercher des textes issus des premières communautés chrétiennes, et non plus des paroles de Jésus lui-même ; de même pour le cas de l'incestueux de Corinthe (1 Co 5, 5). Il s'agit non d'appliquer les Écritures en les extrapolant au temps présent par une allégorie illégitime, mais de trouver des modèles dans l'histoire de l'Église naissante.

Ce verset est loin d'être un choix par défaut. Il s'explique par l'ecclésiologie de Tertullien qui accorde une grande importance à l'intercession fraternelle, moment essentiel de tout processus pénitentiel<sup>152</sup>, au nom de la doctrine paulinienne de l'Église Corps du Christ qui souffre tout entière dans ses membres habités par le même Esprit<sup>153</sup>. L'intercession fraternelle<sup>154</sup> est intercession du Christ lui-même<sup>155</sup>. Tertullien le formulera explicitement à la fin de son traité où il cite de

149. « Ideo dico uobis: Omne peccatum et blasphemia remittetur hominibus, Spiritus autem blasphemia non remittetur. » Cf. J.-Cl. FREDOUILLE, *Chronica Tertulliana et Cypriana. Revue des études augustiniennes*, 45/2, 1999, p. 412, n° 54 : « la distinction entre péchés rémissibles et irrémissibles n'est pas, en rigueur de termes, une pure invention de Tertullien : la distinction se trouve déjà dans Matth. 12, 31-32 (et parallèles). »

150. « (...) qui autem dixerit contra Spiritum Sanctum, non remittetur ei neque in hoc saeculo neque in futuro. »

151. *Pud.* 13, 19, à propos du crime d'Hyménée et d'Alexandre (1 Tm 20).

152. *Paen.* 10.

153. *Paen.* 10, 5.

154. Voir *Paen.* 9, 4; *Pud.* 3, 5.

155. *Paen.* 10, 6. On a pu conclure de cette insistance de Tertullien sur l'intercession de la communauté, qu'il s'agisse des pénitents, des martyrs, des frères, que le pardon ecclésiastique des péchés en découlait, sans qu'il y ait à recourir à une absolution par la hiérarchie. Voir P.A. GRAMAGLIA, « Note sul *De Pudicitia* di Tertulliano », *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 31, 1995, p. 235-258.

nouveau 1 Jn 5, 16<sup>156</sup>: «pour ces péchés-là, le Christ n'intercèdera plus dorénavant<sup>157</sup>»; déjà le prophète Jérémie s'était vu interdire la prière pour eux<sup>158</sup>.

Cl. Micaelli qualifie *Pud.* 19, 26 de «passage le plus problématique de tout le *De pudicitia*<sup>159</sup>», pensant que Tertullien y remet en question le pouvoir de pardonner de Dieu dans l'au-delà. Cependant, du fait de la citation de 1 Jn 5, 16, nous préférons lire ce texte, en accord avec B. Poschmann<sup>160</sup>, dans la continuité de *Paen.* 10, 6 où intercession du Christ et intercession de l'Église sont clairement identifiées.

On peut trouver confirmation de cette interprétation dans la traduction concrète que Tertullien donne de l'irrémissibilité. L'utilisation de 1 Jn 5, 16 pour justifier la distinction entre péchés graves et péchés mineurs sera fréquente chez les Pères grecs<sup>161</sup>: elle servira à distinguer les péchés relevant de la pénitence ecclésiastique des autres plus légers, expiables par la pénitence privée. Mais pour le Tertullien rigoriste de *Pud.*, la ligne de fracture passe entre pénitence seconde permettant une réconciliation ecclésiastique et pénitence seconde sans fin dans le cadre de l'Église.

Dans *Pud.*, les pécheurs coupables de manquements graves n'ont plus aucun espoir de réintégration dans la communauté ecclésiale. Cependant, ils peuvent se tenir au seuil de l'Église, premier stade dans le processus pénitentiel, et même la pénitence peut leur être utile, précisément parce qu'ils peuvent espérer le pardon de Dieu<sup>162</sup>, que ce soit dans l'au-delà ou dès le séjour terrestre:

«En ce qui nous concerne, nous, qui nous souvenons que le Seigneur seul pardonne les fautes, et, de toute façon, les fautes mortelles, ce n'est pas en vain que [la pénitence sera faite]. 4. Car si elle s'en remet à Dieu, si elle se prosterne à ses pieds, la pénitence travaillera d'autant mieux à son pardon, qu'elle ne l'implore que de Dieu seul, qu'elle ne croit pas qu'une paix humaine suffise à son pardon et qu'elle préfère rougir devant l'Église que de rentrer en communion avec elle<sup>163</sup>.»

156. *Pud.* 19, 27. Les expressions *delictum ad mortem* en *Pud.* 2, 19, *peccata mortalia* en 3, 3; 19, 28; 21, 2, proviennent sans doute de 1 Jn 5, 16.

157. «Horum ultra exorator non erit Christus (19, 26)»; cf. 2, 14; 18, 12s.; et *Paen.* 10, 6.

158. Jr 11, 14 cité déjà en *Pud.* 2, 5; Jr 6, 16 et 14, 11 auxquels *Pud.* 19, 28 fait allusion.

159. SC 394, p. 89.

160. POSCHMANN, *Paenitentia*, p. 340.

161. Voir par ex. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.* II, 15; ORIGÈNE, *In Ioh.* 19, 14; *In Ier.* 2, 2; *In Ex.* 10, 3; *In Leu.* 8, 7; 12, 6; *In Mt.* 18, 15-18; EUSÈBE, *Comm. in Is.* I, 54, 81.

162. «De uenia Deo reseruamus (19, 6)»; cf. 3, 1-6, 15; 4.

163. «Quantum autem ad nos, qui solum Dominum meminimus delicta concedere, et utique mortalia, non frustra [paenitentia] agetur. 4. Ad Dominum enim remissa et illi exinde prostrata, hoc ipso magis operabitur ueniam, quod eam a solo Deo exorat, quod delicto suo humanam pacem sufficere non credit, quod ecclesiae mauult erubescere quam communicare (*Pud.* 3, 3-4).»

Le propos de Tertullien n'est donc pas d'indiquer la limite du pardon divin, mais de penser une pénitence déconnectée de l'obtention du pardon de l'Église et donc de la réintégration dans la communauté. S'agit-il d'une innovation ?

C. Pardon de l'Église et pardon de Dieu

1) Pénitence et réconciliation ecclésiastique

Nous pouvons assurément trouver dans les deux traités, et dans le reste de l'œuvre du Carthaginois, nombre d'indices montrant qu'il considère comme allant de soi la réadmission dans l'Église au terme de la pénitence :

- des leitmotifs de l'argumentation : le parallélisme entre baptême et seconde pénitence<sup>164</sup>, l'insistance sur l'unicité de la seconde pénitence et sa dimension ecclésiastique ; l'affirmation de l'efficacité de la pénitence pour le rétablissement de la grâce baptismale<sup>165</sup> ;
- des images récurrentes : l'ouverture de la porte pour ceux qui se tiennent dans le vestibule et qui frappent<sup>166</sup>, image souvent réutilisée à propos de la réconciliation dans l'Église<sup>167</sup> ; la parabole du fils prodigue, qui dans *Pud.* se rattache de façon certaine au pardon ecclésiastique ;
- des silences significatifs : à aucun moment dans *Paen.* la possibilité d'une pénitence à vie n'est évoquée ; au contraire, Tertullien précise que le pénitent réconcilié doit se garder d'une nouvelle rechute, concevoir l'immensité de la grâce qui lui est accordée<sup>168</sup> ;
- des points plus précis du raisonnement dans l'un ou l'autre traité : pourquoi, en *Pud.* 13, 7s., refuserait-il la pénitence seconde aux coupables d'impudicité, alors qu'il veut malgré tout les voir faire pénitence, si elle ne se terminait pas habituellement par la réintégration dans l'Église<sup>169</sup> ? Pourquoi devrait-il se défendre contre les catholiques qui lui opposent l'objection suivante : « C'est inutilement que l'on fera une pénitence si elle n'obtient pas le pardon<sup>170</sup> » ?

Le concept de *restitutio*<sup>171</sup> n'est pas encore dans *Paen.* un terme technique bien défini, mais dans le droit romain il désigne la réhabilitation d'un délinquant

164. *Paen.* 9, 1, *paenitentia secunda* ; 12, 9, *planca salutis*.

165. *Paen.* 7, 11.

166. « Collocavit in uestibulo paenitentiam secundam, quae pulsantibus patefaciat (*Paen.* 7, 10). »

167. NOVATIEN, *Ep.* 30, 6 ; CYPRIEN, *Ep.* 57, 3 ; 65, 5 ; 68, 1 ; cf. 30, 6.

168. *Paen.* 7, 11 ; 12, 7.

169. Cf. *Pud.* 5, 14s. ; 6, 1.

170. « Frustra agetur paenitentia, si caret uenia (*Pud.* 3, 2). »

171. *Paen.* 5, 2 ; 7, 11.12 ; 8, 4 ; 12, 7.9.



dans le statut civil après une condamnation. Aussi peut-on supposer qu'il s'agit d'une restauration dans tous les dons de la grâce<sup>172</sup>: «L'indulgence du Seigneur t'accorde de quoi rétablir ce que tu avais perdu<sup>173</sup>.»

Deux difficultés demeurent cependant. D'une part, la pénitence sans fin existait *de facto* pour tous les coupables de péchés graves qui se repentaient alors qu'ils avaient déjà reçu une fois la pénitence seconde. Il s'agit certes à l'époque de Tertullien d'un cas d'école non encore envisagé, qui ne sera largement attesté que dans les siècles postérieurs, contribuant à l'érosion de la pénitence seconde au profit de la pénitence tarifée<sup>174</sup>; mais l'unicité de la pénitence seconde l'implique, mécaniquement pourrait-on dire. D'autre part, il est impossible de glisser sans explication sur le difficile passage de *Pud.* 12, 11 – «les Églises ne rendent la paix ni à l'idolâtrie ni à l'homicide» (*neque idololatriae neque sanguini pax ab ecclesiis redditur*)<sup>175</sup> –: si on l'en croit, et il le faut pour préserver la logique du traité de Tertullien qui reproche aux psychiques leur incohérence, soit ces deux péchés seraient exclus de la pénitence seconde, soit la pénitence pour eux ne serait pas sanctionnée par une réintégration, au moins dans certaines Églises d'Afrique. Dans la pratique, il est vraisemblable qu'idolâtres et meurtriers, au demeurant sans doute peu nombreux dans les communautés chrétiennes, ne recevaient le pardon de l'Église qu'au moment de leur mort, voire pas du tout, faute de consentir à entrer dans le processus pénitentiel<sup>176</sup>.

Ajoutons enfin que les fondements scripturaires donnés par Tertullien à l'idée d'une pénitence sans issue terrestre, par l'exégèse qu'il déploie en *Pud.* 13s. contre l'identification entre l'incestueux de 1 Co 5, 5 et le destinataire de l'indulgence de 2 Co 2, sont très solides. Là où ses adversaires voient dans l'expression *interitum carnis* de 1 Co 5, 5 les efforts corporels de pénitence du pécheur pour obtenir le pardon, Tertullien affirme que l'incestueux est condamné à l'excommunication définitive<sup>177</sup>. Ce dernier est rejeté sans espoir de salut, seul le coupable de péchés légers reçoit le pardon en 2 Co 2 et peut réintégrer la communauté. L'exemple d'Hyménée et d'Alexandre en 1 Tm 1, 20 est également interprété dans un sens

172. Voir D. I. RANKIN, «Was Tertullian a Jurist?», dans *Studia Patristica* 31, Leuven, 1997, p. 342. Cf. *Praes.* 30; *Marc.* IV, 4; *Pud.* 6, 7, 8, 9, 15, 19, 20.

173. «Tibi indulgentia Domini accommodat unde restituas quod amiseras (*Paen.* 7, 11).»

174. En témoignent notamment les actes conciliaires qui durcissent de plus en plus les conditions d'admission à la pénitence: par ex. le concile d'Orange (441), c. 3, celui d'Agde (506), ou celui d'Orléans (538), c. 24.

175. Voir aussi *Pud.* 5, 15: *idololatrem et homicidam semel damnas*.

176. Voir la discussion serrée de Cl. MICAELLI, *SC* 394, Introduction, p. 76-85, et sur l'interprétation de *ab ecclesiis* comme concernant les Églises d'Afrique et la postérité de ce débat chez Cyprien, qui reprochera à Novatien la même indulgence envers les adultères que celle reprochée par Tertullien aux psychiques (*Ep.* 55, 21.26-27). Rapprocher aussi ce texte d'*Apol.* 39, 4.

177. *Pud.* 13, 14 pour l'opinion des psychiques, *Pud.* 13, 22 et 16, 3 pour celle de Tertullien: «détruit par Dieu», *uitiatum a Deo, id est traditum satanae in interitum carnis*.

rigoriste, puisque l'expression « pour qu'ils apprennent à ne pas blasphémer » se rapporte non aux deux pécheurs livrés à Satan, qui ne peuvent plus se racheter dans cette vie, mais à toute la communauté qui doit s'instruire par leur exemple<sup>178</sup>. L'exclusion définitive d'un pécheur, non pour sa guérison, mais pour la préservation de la communauté, semble bien pouvoir s'appuyer sur des précédents bibliques. On a ici une opposition entre *emendatio* et *perditio*<sup>179</sup> qui correspond à celle faite entre *castigatio* et *damnatio* en *Pud.* 2, 13.

Quelle que soit la réalité historique des pratiques, l'enjeu théologique de cette discussion est dans la question qui lui est sous-jacente : dissocier pénitence et réconciliation ecclésiastique, c'est problématiser le rapport entre pardon de l'Église et pardon de Dieu<sup>180</sup>. Or Tertullien aborde justement ce sujet à partir de la notion johannique de *delictum ad mortem*, qui lui permet de jouer sur les notions de mort corporelle et mort spirituelle, nouvelle preuve s'il en était besoin de la richesse de 1 Jn 5, 16 et du caractère réfléchi du choix de ce verset par le Carthaginois.

Le *delictum ad mortem*, par définition, a détruit la grâce baptismale<sup>181</sup>, causant la mort spirituelle du pécheur. Or la pénitence s'adresse aux malades, aux égarés, mais pas aux morts<sup>182</sup>, donc il n'en relève pas. La seule attitude possible pour le pécheur reste donc l'attente d'une éventuelle rémission après la mort corporelle, ce qui donne un autre sens à l'expression *ad mortem* : « ne pouvant être effacé durant la vie terrestre ». Cette chronologie conduit Tertullien à distinguer également entre les agents du pardon pour les péchés *ad mortem* ou *non ad mortem* : un pardon donné après la mort ne peut venir que de Dieu lui-même<sup>183</sup>. « Irrémissible » en vient donc à signifier : « que l'homme ne peut remettre ».

## 2) Réconciliation ecclésiastique et pardon de Dieu

Même sur ce sujet, il n'y a pas d'abord rupture entre un traité catholique et un traité montaniste. Dans *Paen.*, Tertullien n'avait pas éprouvé le besoin de dissocier réconciliation ecclésiastique et pardon de Dieu. En *Paen.* 10, 5-6, il insiste sur l'efficacité de l'intercession de l'Église. Dans *Pud.*, ce n'est qu'avec le soutien de l'Église que le pénitent parvient jusqu'au Père<sup>184</sup>. On peut lire dans ses œuvres

---

178. *Pud.* 13, 15-21.

179. Le terme de *perditio*, très fréquent chez Tertullien (36 occurrences), ne désigne pas nécessairement la perdition éternelle. Il signifie plutôt l'égarement, la perversité qui conduit à la perte du sens moral. Voir *LLT-A* pour les références.

180. *Le Pasteur* d'Hermas était resté très flou sur ce sujet : voir R. JOLY, Introduction, *SC* 53 bis, p. 28-30.

181. Voir *Pud.* 13, 23 mais aussi *Paen.* 7, 11 sur le péché post-baptismal en général.

182. Voir *Pud.* 7, 14.

183. « De uenia Deo reseruamus (*Pud.* 19, 6). »

184. Voir *Pud.* 5, 13 ; 18, 13.

antérieures que l'Église est « la mère de la vie<sup>185</sup> » et « l'arche du salut<sup>186</sup> » ; inversement, les condamnations de l'Église sont lourdes de conséquences. Rappelons en particulier le passage d'*Apol.* 39, 4 évoqué *supra* :

« On y rend aussi [dans les assemblées chrétiennes] des jugements, qui ont un grand poids, attendu que nous sommes certains d'être en présence de Dieu, et c'est un terrible préjugé pour le jugement futur (*summum futuri iudicii praeiudicium*), si quelqu'un d'entre nous a commis une faute telle qu'il est exclu de la communion des prières, des assemblées et de tout commerce avec les choses saintes<sup>187</sup>. »

Si les échos concrets des réalités historiques varient d'un traité à l'autre, c'est surtout en raison de leurs enjeux différents. Dans *Paen.*, Tertullien veut éveiller chez les pécheurs la disposition à la pénitence, avant et après le baptême : il s'agit surtout de réconciliation avec Dieu<sup>188</sup>. Aucun acte de réconciliation n'est décrit, on ne peut lire aucune présentation explicite des relations entre *uenia* de Dieu et *pax* de l'Église ; mis à part en 9, 4, les prêtres ne sont pas mentionnés. Un rituel de réintégration est présupposé avec l'image de la porte (7, 10), mais des termes comme *pax*, *communicatio ecclesiastica*, *communicare* sont absents du traité<sup>189</sup>. Dans *Pud.*, l'Église en tant qu'institution est devenue le cœur des débats : y est décrite en détail la pratique de la grande Église<sup>190</sup>, la réconciliation par l'évêque qui se réclame de Mt 16, 18s.<sup>191</sup> agissant en lieu et place du Christ pour le pardon (*uenia*) et la restauration (*restitutio*)<sup>192</sup>. La réconciliation ne signifie pas seulement réconciliation avec Dieu, mais aussi le fait de « rentrer en communion<sup>193</sup> », de « réintégrer le corps de l'Église<sup>194</sup> » et « revenir dans le camp de l'Église<sup>195</sup> ». Elle est restauration de la paix avec l'Église nécessaire au salut<sup>196</sup>, elle qui seule détient « le pouvoir de remettre les péchés<sup>197</sup> », « de lier et de délier<sup>198</sup> ». L'appartenance

185. *Orat.* 2 ; *Mart.* 1 ; *Praes.* 42.

186. *Bapt.* 6.

187. « Iudicatur magno cum pondere, ut apud certos de Dei conspectu, summumque futuri iudicii praeiudicium est, si quis ita deliquerit, ut a communicatione orationis et conuentus et omnis sancti commercii relegatur (*Apol.* 39, 4). »

188. *Paen.* 7, 11, 14 ; 8, 2 ; 9, 2, 6 ; 10, 2 ; 11, 3, 6.

189. Ils apparaissent dans *Pud.* Voir *Pud.* 12, 11 ; 22, 11.

190. *Pud.* 13, 7ss.

191. *Pud.* 21, 9.

192. *Pud.* 1 ; 13 ; 14, 16 ; 18, 18.

193. *Recipere in communicationem* (*Pud.* 3, 5 ; 15, 5).

194. *Communicare Ecclesiae, concorporari Ecclesiae* (*Pud.* 15, 6).

195. *In castra Ecclesiae reuerti* (*Pud.* 14, 17).

196. *Pud.* 1, 21 ; 12, 11.

197. *Potestas delicta donandi* (*Pud.* 21, 7).

198. *Soluendi et alligandi* (*Pud.* 21, 9).

à l'Église terrestre est présentée comme gage du pardon pour l'au-delà : retour à Dieu et réinsertion dans la communauté des croyants paraissent indissociables, ce qui donne son sens au caractère public de la pénitence.

Les hypothèses de W. Schepelem<sup>199</sup> et de F.-X. Funk<sup>200</sup>, qui veulent nier toute efficacité à la réconciliation ecclésiastique chez Tertullien, nous paraissent réfutées par les paragraphes précédents. En revanche, à la racine du lien entre réconciliation ecclésiastique et pardon divin, il y a une constante dans la pensée de l'Africain : Dieu seul pardonne<sup>201</sup>, idée qui se retrouvera en *Pud.* 21, 2 au cœur de l'argumentation contre les psychiques<sup>202</sup>. Pour Tertullien, tout comme pour Cyprien<sup>203</sup>, que Dieu seul pardonne n'est pas en contradiction avec la pénitence seconde : le pardon ecclésiastique manifeste le pardon de Dieu. Dans l'optique montaniste, ce lien reste valable, mais la nouvelle définition de l'Église-Esprit oblige à dissocier pénitence seconde de la grande Église et pardon divin transmis par l'Église. Le pouvoir conféré aux apôtres n'est pas transmissible, mais réside dans une *potestas* donnée par l'Esprit à titre exceptionnel, dans un charisme qui n'a aucun rapport avec la puissance épiscopale. *Potestas* et *disciplina* sont nettement séparées. La seconde guide et enseigne les croyants, la première est puissance de Dieu par laquelle lui seul peut remettre les péchés. Cette rémission s'effectue par son Esprit, qui ne se trouve en abondance que chez les prophètes, les apôtres, les confesseurs et les martyrs : « Qu'est-ce que le pouvoir ? C'est l'Esprit, et l'Esprit est Dieu<sup>204</sup>. »

Pour s'arroger le droit de remettre les péchés, l'évêque doit d'abord faire montre de ses dons spirituels, par exemple en guérissant des malades ou en ressuscitant des morts<sup>205</sup>. Le pouvoir donné à Pierre selon Mt 16, 18s. lui a été conféré personnellement : « Je te donnerai les clefs à toi, non à l'Église<sup>206</sup>. » Dans le meilleur des

199. W. SCHEPELERN, *Der Montanismus und die phrygischen Kulte. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, Tübingen, 1929, p. 37s. Schepelem soutient que le pécheur n'a nul part dans *Paen.* l'espoir d'obtenir la paix de l'Église. Le but de l'exomologèse est seulement le pardon divin, et non celui de Dieu et de l'Église. Selon lui, donc, les pécheurs excommuniés ne peuvent en aucun cas espérer la réintégration grâce à la pénitence.

200. F.-X. FUNK, « Das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus », *Theologische Quartalschrift*, 88, 1906, p. 541-556, ici p. 550. Comme Schepelem, Funk pense que Tertullien n'a en vue que la grâce de Dieu et sa rénovation par la pénitence repentante, mais que rien n'oblige à lier réconciliation ecclésiastique, c'est-à-dire attestation du pardon par l'Église, et pénitence seconde, c'est-à-dire démarche faite en Église vers la réconciliation avec Dieu.

201. Voir *Bapt.* 10, 3 : « Sed neque peccata dimittit neque Spiritum indulget nisi solus deus (Lc 5, 21) » ; *Marc.* IV, 10, 1 : « Quis dimittit peccata nisi solus deus ? »

202. Voir aussi *Pud.* 3, 3 ; 11, 2.

203. Cf. par ex. *De lapsis* 19.

204. « Quid potestas ? Spiritus. Spiritus autem Deus (*Pud.* 21, 1). »

205. *Pud.* 21, 1-5.

206. « Dabo tibi claves, non ecclesiae (*Pud.* 21, 10). » Voir R. MINNERATH, « L'exégèse de

cas, l'Église-Esprit peut donc remettre les péchés, mais non l'Église des évêques qui doit se cantonner aux *officia disciplinae*<sup>207</sup>.

Reprenons ici l'analyse de Cl. Micaelli<sup>208</sup>:

«L'écrivain 'dédoublé' l'Église, pour ainsi dire, en *Ecclesia Spiritus* et *Ecclesia numerus episcoporum*: c'est cette dernière qui est l'Église des sacrements, de la vie chrétienne normale. Loin de lui l'idée de nier cette Église. Elle est et elle demeure l'Église de la vie chrétienne de tous les jours, et c'est elle qui pardonne les *delicta in hominem* (...). Mais face à cette Église des psychiques, il y a l'Église de l'Esprit: il ne s'agit pas, toutefois, de deux Églises séparées et distinctes, mais de deux réalités différentes de l'unique Église. Ces deux caractéristiques, respectivement le charisme et la hiérarchie, ont leur fondement dans la personne de l'apôtre Pierre<sup>209</sup>. (...) La limite la plus évidente de Tertullien réside dans le fait qu'il ne réussit pas à établir un rapport précis entre la *potestas* de Dieu et la médiation visible de l'Église.»

L'*Ecclesia Spiritus* est régie par une conscience spirituelle eschatologique des quelques purs; l'*Ecclesia numerus episcoporum* existe en tant que communauté de la masse de ceux qui connaissent la coexistence insurmontable du péché et de l'impeccabilité, avec l'espoir d'une rénovation de la sainteté primitive par le pardon sacramentel, par l'intermédiaire de consacrés. Finalement, ce n'est pas la doctrine pénitentielle qui est première, mais l'ecclésiologie. Parce qu'il conteste le pouvoir des clefs, Tertullien conteste la validité de la pénitence seconde pour certains péchés. Parce que l'Église, dans la perspective montaniste, doit être pure pour conduire au salut, elle n'exerce pas la miséricorde qui serait en son pouvoir.

#### CONCLUSION

Au terme de cette étude, on voit combien il serait simpliste de n'admettre que *Paen.* comme ouvrage orthodoxe recevable, *Pud.* étant seulement considéré comme la manifestation «extrémis[t]e d'une morale solitaire» (J. Fontaine), «(...) avec un coefficient d'amertume et de vitriol en croissance» (P. Hamman): il existe une réelle continuité entre les deux traités.

---

Mt 16, 18-19 chez Tertullien», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 71, 1992, p. 61-72, qui montre la constance de Tertullien dans ses cinq explications de ce passage (*Praes.* 22, 4; *Marc.* IV, 13, 5-6; *Scorp.* 10, 8; *Mon.* 8, 4; *Pud.* 21, 9s.): Pierre reçoit personnellement le pouvoir de remettre les péchés et le transmet à l'Église (*omnis ecclesia*).

207. «Et ideo ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum (*Pud.* 21, 17).» Tertullien a toujours affirmé la permanence du lien entre Église et Esprit: «Cet Esprit n'est pas la Personne du Saint-Esprit, c'est l'Esprit comme réalité substantielle de Dieu, la *substantia* ou *corpus proprium* de la divinité (R. BRAUN, *Approches de Tertullien: vingt-six études sur l'auteur et sur l'œuvre [1955-1990]*, Paris, 1992, p. 54).»

208. Introduction (*SC* 394, p. 48-49).

209. Cf. *Pud.* 21, 3.16.

Continuité théologique: dans *Pud.*, Tertullien examine méthodiquement des questions que *Paen.* se contentait de suggérer. Tertullien y avait certes posé la gravité du péché, la nécessité de la pénitence fondée dans la crainte de Dieu, mais évacué avec violence l'hypothèse même d'une coexistence, chez le baptisé, entre attrait pour le péché et crainte de Dieu. La pratique pénitentielle avait à être étayée par une réflexion théorique sur bon nombre de questions que *Paen.* laissait ouvertes: nature du pouvoir des clefs, modalités de sa transmission et qualité de ses détenteurs; critères de distinction des degrés de gravité des péchés; finalité de la pénitence pour la communauté, pour le pécheur; rapports entre la grâce divine et la *satisfactio* de l'exomologèse. L'introduction des péchés irrémissibles résulte d'une réflexion personnelle marquée par le souci de cohérence. L'attitude des psychiques qui accordent la réadmission dans l'Église, après accomplissement de la pénitence, aux adultères, mais la refusent aux idolâtres et homicides<sup>210</sup>, choque les exigences rationalistes de Tertullien: catholique, il montrait que la pénitence ecclésiastique pouvait remettre tous les péchés sans exception et l'édit évoqué en *Pud.* 1, 6 l'aurait déjà choqué; déçu par le laxisme de l'Église des évêques, montaniste, il trouve une cohérence dans le radicalisme opposé.

Continuité méthodologique: Tertullien s'appuie sur une exégèse rigoureuse des Écritures, cherchant à s'inscrire dans la lignée des premières communautés apostoliques. Soulignons que dans *Pud.*, contrairement à d'autres écrits de sa période montaniste, il ne se réfère pas à des oracles de la nouvelle Prophétie<sup>211</sup>, mais de façon systématique et attentive aux Écritures: on l'a vu, les paraboles «de la miséricorde», rapidement évoquées en *Paen.* 8, 4-9, sont longuement commentées en *Pud.* 8-9. Le premier, Tertullien regroupe les quatre textes qui constitueront le noyau du dossier scripturaire de l'irrémissible: Mt 12, 32-32; 1 Jn 5, 16; 1 Co 5, 5; He 6, 4-8. Que la discipline des apôtres «extirpe de l'Église tout ce qui profane la pureté, sans mention aucune de réintégration<sup>212</sup>», il le tire d'He 6, 4-8.

Et même, pour une part, continuité ecclésiologique: il reste soucieux de ne pas rompre avec l'Église catholique, unie autour d'une même doctrine<sup>213</sup>. *Pud.* reflète les tensions présentes au sein de l'Église de Carthage entre souci d'une

---

210. *Pud.* 5, 15.

211. L'authenticité de l'oracle du Paraclét évoqué en *Pud.* 21, 7 est fortement contestée. Voir à ce sujet Cl. MICAELLI, *SC* 394, Introduction, p. 53-54, et W. TABBERNEE, «To Pardon or not to Pardon? North African Montanism and the Forgiveness of Sins», dans *Studia Patristica* 36, Leuven, 2001, p. 375-386.

212. *Pud.* 20, 1.

213. P. DE LABRIOLLE en veut pour preuve qu'il admet toujours que «les évêques se rattachent aux apôtres (...). Il spolie l'épiscopat du droit d'absoudre les fautes graves, il lui refuse la *potestas*, privilège des seuls spirituels. Mais il le conserve comme témoin de la doctrine, comme agent exécutif des *officia disciplinae*, comme juge compétent des fautes légères (*La crise montaniste*, Paris, 1913, p. 464).» Sur l'Église comme réalité théandrique chez Tertullien, voir P. MATTEI, «Regards inactuels sur une Église en mutation. Tertullien et les paradoxes de son ecclésiologie», *Revue des sciences religieuses*, 75, 2001, p. 275-287.

organisation stable, hiérarchisée, et attente eschatologique ; les courants rigoristes au III<sup>e</sup> siècle deviennent de plus en plus vivaces. Le danger du laxisme en matière de pénitence, malgré l'absoluité affirmée de la conversion baptismale, fera l'objet de maintes discussions jusqu'au V<sup>e</sup> siècle. Origène à Alexandrie, Hippolyte à Rome face à Calliste qui remet tous les péchés sans distinction, Cyprien un peu plus tard à Carthage, ont à prendre position dans des débats similaires, à propos de péchés contre le Décalogue.

D'après la documentation dont nous disposons sur les pratiques pénitentielles des trois siècles qui suivirent Tertullien, l'innovation des péchés irrémisibles n'était pas promise à un grand avenir. *Pud.* ne semble pas avoir eu d'échos immédiats. De fait, le traité a ses limites. Plus sensible aux arguments juridiques qu'aux arguments philosophiques, Tertullien ne rend pas compte de la dialectique de 1 Jn à propos de l'impeccabilité du baptisé qui continue de fait à pécher, et ne propose qu'une solution de typologie légaliste, directement issue de la première Loi qu'est le Décalogue. Elle est précise et argumentée : il établit pour la première fois une ligne de partage, casuistique et conséquente, entre péchés légers et péchés mortels. Mais pour tenir son rigorisme tout en préservant l'existence même de la communauté chrétienne, Tertullien était obligé d'exclure de l'irrémissibilité des péchés qui auraient dû en relever d'après son exégèse et sa doctrine. Aussi les distinctions légers/graves, rémissibles/irrémisibles ne se superposent-elles pas, laissant de nombreuses incohérences dans *Pud.* N'ayant pas développé la réflexion amorcée dans *Paen.* sur les péchés corporels et spirituels, Tertullien ne raisonne qu'avec des données tangibles, la nature des actes, les procédures pénitentielles visibles ; or elles ne peuvent seules rendre compte de la frontière entre rémissible et irrémisible. Sa perspective est d'abord ecclésiologique : partant de la conception montaniste de l'Église-Esprit, il élabore une doctrine pénitentielle compatible avec elle, s'intéressant non à la psychologie du pécheur, mais aux conséquences visibles de sa définition des péchés irrémisibles sur l'application de la pénitence seconde. Pour résoudre cette difficulté, Augustin ira dans l'intimité de l'âme, pour définir l'irrémissibilité par l'impénitence finale, l'endurcissement du cœur que Dieu seul peut connaître – ce qui ne l'empêchera pas de définir comme graves des péchés identifiables. On ne trouvera pas non plus chez Tertullien beaucoup d'ouvertures eschatologiques : souhaitant intégrer l'impeccabilité du chrétien à la réalité temporelle de l'Église pure et sans tache, *uirgo*<sup>214</sup> plus que *mater* comme plus tard chez les novatiens, au lieu de concevoir cette dernière comme eschatologique, il s'enferme dans son rigorisme. Le maintien de la pénitence sans espoir de rémission terrestre manifeste très concrètement le danger d'une impasse : l'exigence de justice exacerbée chez Tertullien l'empêche de penser la gratuité du pardon divin<sup>215</sup> induite par la miséricorde.

---

214. Cf. *Pud.* 1, 8.

215. Voir *Pat.* 10, 7 ; *Marc.* I, 27, 1 ; *Pud.* 12, 9.

Pourtant, les traités de Tertullien, à la charnière des problématiques du II<sup>e</sup> siècle centrées sur l'unicité de la pénitence, dont *Le Pasteur* d'Hermas est emblématique, et des réflexions du IV<sup>e</sup> siècle sur les distinctions de degrés entre les péchés, constituent une étape essentielle dans la réflexion sur l'irrémissible et sur ce qui deviendra le sacrement de pénitence<sup>216</sup>. Lorsqu'ils luttent contre le novatianisme, c'est en fait à Tertullien que répondent les Pères du IV<sup>e</sup> siècle, comme Pacien de Barcelone, qui utilise beaucoup *Paen.* et fait de *Pud.* la source de ses adversaires<sup>217</sup>, et s'appuie sur le décret des apôtres pour définir la fameuse « triade<sup>218</sup> ». Ces Pères reprennent la typologie des péchés élaborée dans *Pud.* et son vocabulaire, éclairant ses rapports avec l'institution pénitentielle par une réflexion plus fine sur le pouvoir des clefs<sup>219</sup>, précisant le rôle des médiations humaines dans le pardon. Les développements du Carthaginois sur la pénitence comme coopération, sous forme contractuelle, entre Dieu et l'homme ; sur l'action conjointe de la grâce divine et de la réparation de la faute dans une logique rétributive ; sur la pénitence comme démarche intérieure et témoignage de conversion rendu en communauté, ouvrent sur des conclusions plus équilibrées que celles suscitées par la crise pélagienne. Relevons enfin l'intérêt de ses analyses sur la finalité de la pénitence et de son corrélat, l'exclusion temporaire ou définitive de la communauté ecclésiale. Tertullien est marqué par l'exigence montaniste d'une communauté de purs : exclure les coupables de péchés graves, c'est préserver l'intégrité de l'Église et obtenir réparation des dommages causés à la communauté. Mais dans le cadre de cette ecclésiologie hétérodoxe, approfondissant en cela les réflexions des chrétiens qui le précèdent, il affirme aussi la dimension réparatrice de l'exomologèse pour le pécheur, préservant toujours, soulignant parfois, l'espoir de l'obtention du pardon divin comme horizon inaliénable de la pénitence sans fin : « Si [la pénitence] ne moissonne pas la paix dès ici-bas, elle en jette la semence auprès du Seigneur. Loin de perdre son fruit, elle le prépare<sup>220</sup>. »

Laurence MELLERIN  
CNRS, UMR 5189 HiSoMA  
Institut des Sources Chrétiennes

---

216. Selon A. D'ALÈS, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 338, il aurait juste manqué à Tertullien la notion de sacrement pour élaborer une théologie cohérente.

217. Voir J.-Cl. FREDOUILLE, « Du *De paenitentia* de Tertullien au *De paenitentiae institutione* de Pacien », *Revue des études augustiniennes*, 44, 1998, p. 13-23.

218. PACIEN, *Paen.* 5, 1 (SC 410, p. 124).

219. Augustin reprendra l'exégèse de 1 Jn 5, 16 par distinction de degrés de gravité entre péchés dans le *De peccatorum meritis et remissione* II, 8, 10 (CSEL 60, p. 81s.). Notons que Jérôme, lui aussi a lu *Pud.* qu'il cite en *Ep.* 21.

220. « Si pacem hic non metit, apud Dominum seminat. Nec amittit, sed praeparat fructum (*Pud.* 3, 4-6). »



RÉSUMÉ: Les deux traités que Tertullien a consacrés à la doctrine pénitentielle, *De paenitentia* (entre 198 et 203) et *De pudicitia* (après 207), ont été abondamment étudiés pour leurs enjeux historiques. Cet article montre que, malgré l'opposition de leur ecclésiologie et de leurs conclusions pratiques, puisque les péchés graves relevant dans le premier de la pénitence post-baptismale sont qualifiés d'irrémissibles dans le second, ils s'inscrivent cependant dans une grande continuité doctrinale, toujours appuyée sur une exégèse rigoureuse. Le rigorisme croissant du théologien, confronté au laxisme pénitentiel, est avant tout légitimé par un souci de cohérence ecclésiologique. Tertullien pose les jalons d'une réflexion sur la nécessité de penser des limites au pardon et de distinguer des degrés entre les péchés, réflexion que les Pères des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles déploieront. Le premier, il regroupe les quatre textes qui constitueront le noyau du dossier scripturaire de l'irrémissible: Mt 12, 32-32; 1 Jn 5, 16; 1 Co 5, 5; He 6, 4-8.

ABSTRACT: The two treaties devoted by Tertullian to his penitential doctrine, the *De Paenitentia* (written between 198 and 203) and the *De Pudicitia* (after 207), have been extensively studied for their historical issues. This article shows that despite their opposite ecclesiological and practical conclusions—grave sins coming under the post-baptismal penance in the first treaty are seen as unforgivable in the second one—, the *De Pudicitia* is nevertheless a follow-up to the *De Paenitentia*, in great doctrinal continuity with it, relied on the same rigorous exegesis. The increasing rigorism of the theologian, faced with penitential laxness, is foremost legitimized by his will of consistency in ecclesiological matters. Tertullian lays the groundwork for a reflection on the limits to forgiveness and the distinction between degrees of sin, reflection which the Fathers of the fourth and fifth centuries undertake. He is the first one to use together the four main biblical texts related to the unforgivable: Matthew 12:32-32; 1 John 5:16; 1 Corinthians 5:5; Hebrews 6:4-8.